TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG • OLAF MOE • ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene G. SKAGESTAD og JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Gøteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Strängnäs), prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, R. SLÅTTELID og IVAR WELLE og stipendiatene LEIV AALEN, IVAR P. SEIERSTAD og O. G. MYKLEBUST



INNHOLD

REVELATIO GENERALIS OG THEOLOGIA NATURALIS. Av pastor dr. Reidar Hauge. Side 97.
LANDSTADS OG HAUGES SALMEBØKER. Av lektor Hermann Norendal. Side 113.
SCHARTAUS PREKENER. Av pastor Carl Fr. Wisløff. Side 124.
TO NORSKE DOKTORAVHANDLINGER. Av professor dr. Olaf Moe. Side 138.

3. hefte *1942* *13. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legger vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgt. 47, Oslo.

Virk for tidsskriftets utbredelse!

Husk å betale kontingent!

REVELATIO GENERALIS OG THEOLOGIA NATURALIS

PRØVEFORELESNING FOR DEN TEOLOGISKE DOKTORGRAD OVER SELVVALT EMNE 3. JUNI 1942

Av Reidar Hauge.

Spørsmålet om den alminnelige åpenbaring og gudserkjennelse er kommet sterkt i forgrunnen i de siste desenniers teologi, noe som er en naturlig følge av denne tids og da framfor alt den barthske teologis oppfatning av den kristelige åpenbaringstanke. Radikaliseringen av åpenbaringstanken innebærer en problematisering av den naturlige teologi. At troen på Guds singulære og absolutte åpenbaring i Jesus Kristus også har en kritisk eller negativ side, er i seg selv ganske opplagt, og får en rekke sterke og markante uttrykk i Det nye testamente; det er ikke frelse i noen annen, ingen har noensinne sett Gud, ingen kjenner Faderen uten Sønnen og den som Sønnen vil åpenbare det. I lys av denne konsentrasjon og ubetingethet må en spørre med hvilken rett det ved siden av åpenbaringen i Jesus Kristus blir talt også om en revelatio og theologia *naturalis*. Det må innrømmes at uviljen mot den naturlige teologi til dels har hatt filosofiske motiver, at den har vært diktert f. eks. av en filosofisk kritisisme eller skeptisisme, men det forhindrer ikke at den også kan være teologisk bestemt. Jo mer en baserer teologien på Guds ord i Jesus Kristus, jo mer skeptisk vil en bli overfor talen om andre, mer eller mindre sekundære erkjennelseskilder. Vi har her en vanskelighet som *må* melde seg når en vil gjøre alvor av den nytestamentlige tanke om den ene herre og mester, og det er derfor ikke tilfeldig at det er vokset fram en fyldig litteratur om emnet nettopp i de siste årtier.

For tidligere århundrer og generasjoner var den nevnte vanskelighet ikke bestandig så følbar. Det syn på åpenbaringen som en gikk ut fra, ga ofte anledning til en forholdsvis enkel og harmonisk løsning. Enten åpenbaringsbegrepet var intellektualistisk-rasjonalistisk eller idealistisk eller mystisk, var det ikke noe i vegen for å tale om en partiell åpenbaring og gudserkjennelse, og spørsmålet ble derfor jevnlig løst på den måte at en del av den kristelige sannhet ble tilgjengelig også exstra Christum. Det er i dette stykke en nokså kontinuerlig linje fra skolastikken fram til ortodoksien og videre fram til nyere, både den katolske og den evangeliske teologi. De forskjeller vi kan konstatere innenfor denne helhet er vesentlig av terminologisk og iallfall av forholdsvis periferisk art. I den skolastiske teologi taler en om en gudserkjennelse som ikke beror på åpenbaring, men på fornuft; en forutsetter at fornuften f. eks. er i stand til å bevise Guds eksistens, og denne erkjennelse bygger da åpenbaringen videre på. Den lutherske ortodoksi hevder i en viss motsetning hertil at all erkjennelse av Gud er begrunnet i åpenbaring; en taler da først om en revelatio eller manifestio generalis som gir grunnlag for den naturlige gudserkjennelse, og som derved blir tilknytningspunkt for den *overnaturlige* åpenbaring. Til tross for at en her anvender ordet åpenbaring fra først av, blir den naturlige gudserkjennelse vesentlig den samme. Også i ortodoksien er denne erkjennelse dirigert av menneskets ratio, og på den annen side må en også i skolastikken postulere en eller annen guddommelig illuminasjon. I den nyere evangeliske teologi er det ingen slik bokstavelig og åpenbar rasjonalisme som i den middelalderlige og ortodokse skolastikk, men fremdeles blir den alminnelige åpenbaring kilde til en delvis og forberedende erkjennelse av Gud, og i virkeligheten blir denne erkjennelse også her ofte av temmelig spekulativ og rasjonal art. Noen avgjørende forskjell ligger heller ikke i at en dels taler om en revelatio *generalis* og dels om en revelatio eller manifestio *naturalis*. Det er klart at det siste uttrykk er mye mer tvilsomt og angripelig enn det første, for naturlig åpenbaring er en contradictio in adjecto, og overnaturlig åpenbaring er en tautologi, men da det altså i grunnen dreier seg om en terminologisk unøyaktighet, har det ingen vesentlig saklig betydning. Viktigere er da divergensene med hensyn til spørsmålet

om hvor mye av Guds vesen og vilje det er som er tilgjengelig ved en alminnelig åpenbaring. Et ekstremt eksempel fra den nyere teologi er i så måte Schlatter som mener at ikke bare Guds makt og majestet, og heller ikke bare hans kjærlighet i alminnelig forstand, men også spesielt syndstilgivelsen er tilgjengelig for alminnelig kunnskap. Ellers er det vanlig å skille mellom første og annen artikkel, å si at den alminnelige åpenbaring gir erkjennelse av skapelsen, men ikke av frelsen og at den derfor heller ikke er tjenlig til frelse. Men under enhver omstendighet foretar man en todeling, det er visse sider ved Gud som er gjenstand for alminnelig erkjennelse. En faktisk naturlig teologi har vi også i den religionsvitenskapelige fundering av dogmatikken som er karakteristisk for visse deler av den nyere teologi.

Teologien har altså på dette punkt både i eldre og nyere tid stort sett fulgt et felles program. Riktignok er det i tilknytning til Albrecht Ritschl også en kristosentrisk linje med skarp front mot all naturlig teologi, en linje som i følge Lütgert har sin opprinnelse hos Kant og ikke hos Luther, men selv om dette er en unntagelse, er det iallfall en unntagelse som bekrefter regelen, og det er dessuten et spørsmål om ikke den angivelige theologia revelata faktisk til dels utvikler seg til en theologia naturalis. En slik syntese av det naturlige og det overnaturlige møter vi iallfall i den religionshistoriske dogmatikk. Her ligger løsningen i en alminnelig eller monistisk supranaturalisme; religionen er fra en side sett naturlig og fra en annen side sett åpenbaret, og den ene åpebaring som ligger til grunn for all religion, er på den ene side naturlig og på den annen side overnaturlig. I grunnen er det den samme løsning vi finner i den idealistiske filosofi og teologi. Riktignok kommer problemet hos Hegel igjen på et annet sted, nemlig ved forholdet mellom tro og viten, altså som et spørsmål ikke om erkjennelseskilden, men om erkjennelsesarten, men også denne dualisme blir løst på syntetisk veg.

I den teologi som gir plass for en delvis gudserkjennelse utenfor den bibelske åpenbarings sfære, har begrunnelsen gjennomgående vært nokså kongruent; den har dels vært empirisk-religionshistorisk og dels eksegetisk-bibelsk orientert, en dobbelthet som med en viss rett kan sies å gå tilbake til Luther. Det skriftmateriale en gjør

bruk av er temmelig begrenset, for det meste er det de to første kapitler i Romerbrevet samt enkelte vers i Act. 14 og 17 som må bære bevisbyrden. De kilder som kommer i betraktning, er i første rekke naturen, historien og samvittigheten. Ved siden herav nevnes også religionen, dels som ekstrakt av de tre førstnevnte og dels som resultat av mer selvstendig inspirasjon.

Med hensyn til den tradisjonelle oppfatning og motivering av den naturlige teologi, må det sies at det skriftbevis en har anført har vært temmelig sporadisk og atomistisk. En nøyer seg som regel med å peke på enkelte isolerte skriftsteder uten å gjøre noe alvorlig forsøk på å orientere sin bibelteologi ut fra det bibelske helhetssyn. I følge reformatorisk syn har de bibelske skrifter sin autoritet i at de vitner om en absolutt enestående og avgjørende åpenbaring, og de enkelte skriftsteder må derfor aldri utnyttes på en slik måte at de kommer i strid med selve den sentrale bibelske åpenbaringstanke, men tvert imot sees som en klarleggelse og anvendelse av den. Skal den direkte biblisistiske metode være legitim, må den være forenet med og forankret i en indirekte, og med henblikk på vårt tema vil det si at en ikke må gi en bibelsk begrunnelse av en gudserkjennelse som bringer selve Kristus-åpenbaringens eksklusive dignitet og gyldighet i fare. Videre røper det en viss usikkerhet når en kombinerer en bibelsk og en empirisk argumentasjon; de to røster blir uvilkårlig gjenstand for sammenligning, og en har da ingen garanti for at de alltid stemmer overens. Denne dobbelthet er imidlertid også et uttrykk for at begrepene alminnelig åpenbaring og naturlig teologi ikke blir holdt klart fra hverandre. Læren om den alminnelige åpenbaring faller ofte sammen med den naturlige teologi, mens det rett forstått er et spørsmål som må undersøkes hvor vidt eller i hvilken forstand den eventuelle åpenbaring gir rett til å tale om naturlig teologi. Det er derfor et framskritt når det i nåtidens teologi blir tatt til orde for en skarp distinksjon mellom begrepene revelatio generalis og theologia naturalis; begrepene faller ikke sammen, og nettopp derfor er forholdet mellom dem et viktig problem. Derimot er det ikke uten videre noe framskritt når spørsmålet om den alminnelige gudserkjennelse blir sammenflettet eller identifisert med spørsmålet om tilknyt-

ningspunktet for åpenbaringen eller om imago Dei. Disse to siste spørsmål har en side som angår den alminnelige gudserkjennelse, men de har også en annen formal side. I alminnelig formal forstand er det nødvendig å fastholde gudsbilde og tilknytningspunkt også hos homo peccator, men dette er ikke noe prejudikat med hensyn til den alminnelige åpenbaring og gudserkjennelse. Slik som disse spørsmål er blitt drøftet i de senere år, f. eks. mellom Barth og Brunner, ligger vanskeligheten nettopp i at en på begge sider gjør seg skyldig i en konfusjon av formale og materiale problemer; mens den ene avviser det materiale med den følge at heller ikke det formale får noen berettigelse, taler den annen om et formalt gudsbilde og tilknytningspunkt som etter hvert blir svært materialt.

Når vi skal ta stilling til disse spørsmål, må det altså framfor alt holdes fast ved at åpenbaringen i Jesus Kristus meddeler noe som mennesket ikke kjenner til på grunnlag av andre kilder og at den derfor ikke på noen måte må bli begrunnet eller inkludert i en annen åpenbaring og erkjennelse. Den alminnelige åpenbaring må ikke bli den instans som legitimerer eller verifiserer den spesielle. På grunn herav er all tale om en gudserkjennelse ved fornuften, slik som vi ser det i skolastikken og ortodoksien, teologisk uholdbar. Hvis nemlig fornuften først får rett til å si noe om Gud, vil den uvilkårlig uttale seg om alle teologiske problemkretser, og da vil den spesielle åpenbaring måtte prøves for fornuftens domstol. Protesten mot den religiøse spekulasjon og naturlige teologi er da også et avgjørende moment ved Luthers motsetning til den middelalderlige katolisisme, og det må sies å være meget fortjenstfullt når Aulén i sine dogmehistoriske arbeider setter fingeren ved dette, slik at det epokegjørende ved reformasjonen blir sett ikke bare fra rettferdiggjørelsens, men også fra åpenbaringstroens synspunkt. Også Luther kjenner nok en rasjonal gudserkjennelse, men det er en erkjennelse som ikke fører *til* Gud, men bort fra ham, og som derfor ikke kan bli positivt tilknytningspunkt for åpenbaringen. Hva Luther gjør gjeldende overfor skolastikerne kan som vi har sett med praktisk talt like stor rett anføres mot den etterlutherske dogmatikk. Men også bortsett fra forholdet mellom

åpenbaring og fornuft må det holdes fast ved at den bibelske åpenbaring ikke kan bli begrunnet i noe annet, og hvis en taler om flere åpenbaringer, må det derfor være klart at de ikke skal være gjenstand for noen koordinasjon. Det må være en absolutt grense mellom de to åpenbaringers innhold; det dreier seg ikke bare om et mer eller mindre, for åpenbaringen i Jesus Kristus har ikke bare syntetisk, men antitetisk betydning.

Nå kan en spørre om ikke dette prinsipp blir tilgodesett når en skiller mellom skapelsesåpenbaring og frelsesåpenbaring. Ved å ha monopol på den frelsende virkning synes den spesielle åpenbaring å bevare sin eksepsjonelle supranaturalitet. Men spørsmålet er da om det er mulig å erkjenne Gud som skaper uten på grunnlag av frelsesåpenbaringen i Jesus Kristus, om vi kan tale om Gud som Deus creator uten samtidig å se ham som Deus redemptor. Når Gud taler til oss i Jesus Kristus, kunngjør han iallfall ikke bare sin frelsesvilje, men også sin skapervilje, og det fører til en betenkelig antinomistisk reduksjon hvis ikke dette moment kommer med; men på den annen side kan vi da heller ikke kjenne Guds skapervilje uten i forbindelse med hans frelsesvilje. For det syndige menneske kan det ene ikke skilles fra det annet. Hvis en forsøker å finne en delvis gudserkjennelse som beror på skapelsesåpenbaringen og er uavhengig av frelsesåpenbaringen, fører det lett til at den siste blir antesipert i den første, og da blir den alminnelige gudserkjennelse igjen den avgjørende instans.

Tar vi den nytestamentlige eksklusivisme alvorlig, blir den naturlige teologi mye mer betenkelig og problematisk. Når Gud åpenbarer seg her og nettopp her, må en være varsom med å si at han gir seg til kjenne også ellers, og det er ikke holdbart å gripe til tanken om en delvis utenomkristelig selvbevitnelse, for da åpenbaringens innhold ikke er en tilfeldig samling enkeltsannheter, men prinsipielt *en* sannhet, er den som Karl Barth har framhevet alltid den hele og fulle åpenbaring, og spørsmålet kan da ikke løses ved en partialitetsteori. Men dermed er det ikke sagt at en, som Barth gjør, uten forbehold kan erklære all revelatio generalis for utelukket. En må undersøke om ikke begrepet kan bety noe annet enn en delvis åpenbaring, og om det ikke kan forstås slik at Kristusåpenbaringens radikale nødvendighet blir urokket. I virkeligheten

taler Det nye testamente om en revelatio generalis eller praeveniens som ikke reduserer det eksklusive ved åpenbaringen i Jesus Kristus, men som tvert imot er en forutsetning for denne eksklusivitet.

Hva sier Rom 1, 18 ff. om den alminnelige åpenbaring? Det framheves i disse vers at Gud har gitt seg til kjenne i det skapte; den alminnelige åpenbaring kan derfor med rette karakteriseres som skapelsesåpenbaring. Dessuten finner vi i de nevnte kapitler i Acta en analog betraktning av historien. Disse bibelske tanker er ingen utglidning fra den genuine nytestamentlige linje; den nystamentlige radikalisme blir opprettholdt fullt ut. Det er flere ting spesielt ved Rom 1, 18 ff. som viser at det ikke er nødvendig å konstatere noen motsetning her.

For det første slår Rom 1 fast at skapelsesåpenbaringen ikke er blitt eksistensielt tilegnet; det står ikke at det er noen som *tror* på Skaperen på grunnlag av denne åpenbaring, det er ingen erkjennelse i betydning av *an*erkjennelse. En må altså skille mellom det objektive og det subjektive, ikke minst derfor er revelatio generalis noe helt annet enn theologia naturalis, ja, også enn cognitio Dei generalis. Det er ingen kongruens mellom det som Gud har åpenbaret og det som mennesket går med på. I stil med denne distinksjon er det når Brunner i sine senere skrifter baserer sin lære om skapelsesåpenbaringen på forskjellen mellom objektiv og subjektiv naturlig teologi og når han hevder at hedningene nok *skulde* erkjenne Gud, men på grunn av synden faktisk aldri erkjenner ham. Det er altså på grunn av synden skapelsesåpenbaringens resultat er så negativt, og derfor er hedningenes ignorantia Dei ikke bare sporadisk, men universell. Da den erkjennelse som skapelsesåpenbaringen krever ikke er nøytral og upersonlig, men en praktisk anerkjennelse, kan vi forstå at synden har denne virkning, en tanke som det ellers ofte hviler en viss mystikk over. Når vi er klar over denne forskjell mellom objektiv åpenbaring og menneskelig tilegnelse, kommer tanken om en alminnelig åpenbaring ikke i strid med Kristus-åpenbaringens revolusjonerende karakter, for pointet derved er at denne åpenbaring meddeler noe som ikke blir *erkjent* på annen måte, det er derimot ikke noe i vegen for at det kan være *kunngjort* på annen måte.

Men nå er det i Rom 1 også tale om en viss erkjennelse av det

som Gud har åpenbaret, det framgår spesielt av det meget omtalte γνόντες τὸν θεὸν i v. 21. Det er ingen erkjennelse i *tro,* ingen anerkjennelse, men likevel en erkjennelse. Dette er det fra eksegetisk synspunkt ikke lett å komme fra. En har riktignok forsøkt å omskrive διότι γνόντες τὸν θεὸν med: skjønt de *skulde* erkjenne Gud, men det fører ikke fram. Når Brunner med flere oppfatter det på denne måte, sier de i grunnen til tross for de berettigede tanker både for mye og for lite, de sier for mye når de i denne sammenheng uten innskrenkning taler om en erkjennelse av *Gud,* og de sier for lite idet de stiller en hypotetisk potensiell erkjennelse i motsetning til den faktiske. Men spørsmålet er så hva denne cognitio Dei går ut på; det viser seg da at det omtalte γνόντες τὸν θεὸν blir innskrenket ikke bare av det følgende, men også av det foregående. Det er nemlig for det annet å merke at skapelsesåpenbaringen har svært begrenset innhold. Det viktige er da her ikke at den bare er en åpenbaring av Guds skapervilje og altså ikke av hans frelsesvilje, men at den heller ikke uten videre er en åpenbaring av Gud som skaper. Det står ikke i vers 19 at Gud har åpenbaret seg selv, men: τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν. Vi har i vers 19—20 en meget bemerkelsesverdig og derfor sikkert også meget betydningsfull uttrykksmåte, og da nå γνόντες τὸν θεὸν i vers 21 må vise tilbake til τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ i vers 19, må vi underforstå den samme begrensning i vers 21 også. Det står altså ikke uten videre at hedningene kjenner Gud, men at de har kjennskap til hans evige kraft og guddom. Dette har imidlertid sammenheng med noe annet, nemlig med det synspunkt som erkjennelsen av Gud blir sett under, for pointet i Rom 1 er ikke erkjennelsen som sådan, men det at den berøver hedningene all mulighet for unnskyldning, og at derfor Guds vrede kan åpenbares over dem. Spørsmålet er ikke hvor mye hedningene vet om Gud, men hvorfor de er uten unnskyldning. De har erkjent så mye at de er ἀναπολόγητοι når de dyrker skapningen i stedet for skaperen, mer er i virkeligheten ikke sagt. Hedningenes uunnskyldelighet forutsetter at de vet noe om Gud. Ved spørsmålet om forholdet mellom den alminnelige gudserkjennelse og menneskenes synd må en ikke bare understreke den side at synden destruerer gudserkjennelsen, men også ta hensyn til at syndens karakter av skyld forutsetter

en viss erkjennelse. Også av den grunn er det ikke anbefalelsesverdig å ta γνόντες i vers 21 hypotetisk. Ved å si at hedningene *skulde* erkjenne Gud, men aldri erkjenner ham, eller at erkjennelsen av Gud er mulig fra Guds synspunkt, men ikke fra menneskets synspunkt, forsøker en å begrunne skylden, men skal det lykkes, må vi forutsette en erkjennelse som hedningene virkelig *har*. Men en annen sak er at denne erkjennelse i lys av vers 19 i grunnen ikke er en erkjennelse av Gud selv og at den bare skal motivere skylden. Den begrensning som vi her har satt fingeren ved med henblikk på Rom 1, 19 ff., er det naturlig å underforstå også når talen er om historien.

Hva de nevnte kapitler sier om revelatio generalis er ikke noe singulært eller aksidensielt, men sentralt nytestamentlig. Det er en konsekvens av den bibelske skapertanke og tanken om Gud som historiens herre. Når Gud skaper, setter han sitt stempel på det skapte så det vitner om hans gjerninger, og når han oppholder og styrer, gir han vitnesbyrd om seg selv. Dertil kommer at den alminnelige åpenbaring på grunn av at den gjør alle mennesker ἀναπολόγητοι er en nødvendig forutsetning for Kristus-åpenbaringens universelle betydning; fordi alle mennesker er uten unnskyldning, kan denne åpenbaring henvende seg til og bli tilegnet av alle. Nå er det ikke hermed sagt at skapelsesåpenbaringen var den fullstendige og endelige åpenbaring for homo ante lapsum, og at den altså vilde vært tilstrekkelig og definitiv hvis mennesket ikke var falt i synd. Med hensyn til spørsmålet om skapelsesåpenbaringens definitivitet og dermed om Kristus-åpenbaringens forhold til Guds skapervilje og frelsesvilje, er det i den nyere teologi sterke brytninger mellom et supralapsarisk og et infralapsarisk, et ktisiosentrisk og et soteriosentrisk syn på Kristi gjerning, og det er da ikke noe i den nytestamentlige åpenbaringstanke som prinsipielt utelukker en supralapsarisk orientering. All åpenbaring må forståes teleologisk; Kristus-åpenbaringens teleologi er samfunnet mellom Gud og mennesket, og skapelsesåpenbaringen har også sin teleologi, men det er dermed ikke sagt at den er Guds definitive selvmeddelelse for homo ante lapsum. Det er vilkårlig fantastikk å deklarere at det første menneske levde i en umiddelbar skuen av Gud, og at det overhodet ikke var noe åpenbaringsproblem for dette menneske.

Den omtalte forsiktige uttrykksmåte i Rom 1, 19 ff. legger en supralapsarisk betraktning nær, og selv om Kristi åpenbaringsgjerning har karakter av σωτηρία og dermed av restitusjon, er det ikke noe i vegen for at den også kan være en videreførelse. Dette har ikke noe å gjøre med et evolusjonistisk syn på forholdet mellom skapelse og forløsning. Skapelsesåpenbaringen er nemlig absolutt ikke å forstå som en halv eller delvis åpenbaring; den er den hele åpenbaring for homo ante lapsum, men når den likevel er foreløpig, er det på grunn av sin indirekthet. Også åpenbaringen i Jesus Kristus kan sies å være indirekte, for så vidt som Gud åpenbarer seg i et menneske, men åpenbaringen ved skapningen er indirekte på en helt annen måte. Men selv om vi forutsetter at skapelsesåpenbaringen peker fram til en ny og mer fullkommen åpenbaring, står det fast at Gud gir seg til kjenne også i skapningen, og spørsmålet er da hvilken erkjennelse denne åpenbaring gir. Det er uunnskyldeligheten som blir motivert, men hvilken erkjennelse er det som gjør at mennesket er ἀναπολόγητος?

Luther nevner spesielt to ting som han mener mennesket har kjennskap til også uten åpenbaringen i Guds ord, for det første at det er en Gud og for det annet Guds guddom og majestetiske egenskaper, således hans makt, usynlighet, udødelighet og godhet. Det annet av disse to punkter er selve hovedmomentet i Rom 1, 19 ff. og forutsetningen for det som blir sagt om menneskets straffskyldighet og ὀργὴ θεοῦ Hva det første moment angår, er det ikke så direkte nevnt i Rom 1. Den synd som i følge dette kapitel gjør hedningen ἀναπολόγητος er nemlig ikke ateisme, men idolatri, ikke negasjon av Guds eksistens, men dyrkelse av avguder, og all den stund erkjennelsen bare er nevnt som forutsetning for uunnskyldeligheten, er det ikke sagt noe direkte om en eventuell menneskelig viten om Guds eksistens. Det er nærliggende å si at hedningene vet *at* det er en Gud, men ikke hvem denne Gud er, men noe direkte holdepunkt i Rom 1 har denne distinksjon ikke. Hvis vi med viten forstår absolutt visshet, kan Luthers tese strengt tatt ikke sies å være legitimert ved grunntanken i Rom 1, og den er for øvrig ikke bare bibelsk, men først og fremst empirisk motivert. Når han taler om naturens påbud om at en skal søke og dyrke Gud, og når han altså regner den naturlige religion for en virkelighet som er

uatskillelig fra menneskets vesen og som gir anledning til alminnelig forståelse og enighet, henviser han ikke bare til Skriftens vitnesbyrd, dvs. til Romerbrevets første kapitel, men også og i første rekke til det faktum at alle hedninger dyrker sine avguder. Denne erfaringsmessige unntagelsesløshet og alminnelige enighet kan virke noe mer problematisk i dag enn for Luther, og for øvrig er det ikke helt ubegrunnet når en på enkelte hold har spurt om ikke også Luther her på sine steder tenderer til å ville levere bevis for Guds eksistens. Selv om Luthers gudsbegrep i denne forbindelse er meget omfattende, idet han med en gud mener alt det som mennesket setter sin lit til, kan det iallfall spørres om det ikke er tankerekker som nærmer seg et gudsbevis. Nå kan en jo si at det første av Luthers punkter faktisk blir inkludert og forutsatt i det annet, og til en viss grad må det sies å være tilfelle. Når skapningen vitner om Guds guddom, vitner den også om *at* det er en Gud, og oppfordrer til dyrkelse av denne Gud. Men den bærende tanke i Rom 1, 18 ff. berettiger ikke til å si at Guds åpenbaring i skapningen gir sikker og evident overbevisning om Guds eksistens og at f. eks. ikke bare et ateistisk, men også et agnostisk livssyn må bero enten på uvitenskapelighet eller uærlighet. At det er mot bedre vitende en viser skapningen religiøs dyrkelse beviser ikke at det også er mot bedre vitende en er i tvil om Guds eksistens. At avgudsdyrkelsen er en avsporing som en kan trekkes til ansvar for, viser at hedningene når de først dyrker en gud skulde vite om forskjellen mellom skaper og skapning, men det meget omdebatterte spørsmål hvorvidt en kan ha evident visshet om Guds eksistens også bortsett fra åpenbaringen i Jesus Kristus, er et spørsmål som i grunnen ligger utenfor tematikken i Rom 1. Visshetsproblemet er ikke temaet i dette kapitel. Det er derfor heller ikke mulig på grunnlag av Rom 1 å si noe om gudstankens antropologiske nødvendighet, som rasjonalismen og idealismen holdt på. Men tar en dette forbehold med hensyn til visshetsspørsmålet, er det i full overensstemmelse med ἀναπολόγητος-tanken i Rom 1 å si at naturen oppfordrer til å dyrke og ære Gud og at en viss forståelse av dette er forutsetning for hedningenes religion.

Når vi skiller mellom den objektive og den subjektive side ved den alminnelige åpenbaring, og når vi er klar over at den erkjen-

nelse som blir tillagt hedningene i Rom 1, bare skal motivere den alminnelige skyld, er denne erkjennelse ikke slik at den kan konstateres på empirisk veg, f. eks. i religionen, og det er overhodet ikke berettiget å si at den gudserkjennelse hedningene har får et adekvat uttrykk i religionen. Den religion som det er tale om i Rom 1, blir bedømt som synd og skyld, den er ikke gudsdyrkelse, men avgudsdyrkelse. Religionen slik som den blir betraktet her, er negasjon og forvrengning av det som Gud har åpenbaret, og det gudsbilde som blir omtalt, er, for å bruke Luthers uttrykk, et phantasma og figmentum. Det må, som spesielt Schlier har gjort oppmerksom på i sin omhyggelige undersøkelse av disse spørsmål, innrømmes at Det nye testamente ser religionen også under en litt annen synsvinkel, nemlig som et spørsmål og en søken etter Gud. Det er tilfelle i Acta 17, og en kan si at denne måte å se tingene på gir anledning til en noe mer positiv og velvillig bedømmelse. Men som Schlier også gjør gjeldende, er det ingen fundamental forskjell mellom de to betraktningsmåter. Det er ingenting i vegen for at spørsmålet kan være kombinert med negasjonen, og dessuten er dypest sett spørsmålet alltid også en negasjon og negasjonen alltid også et spørsmål.

Når Luther taler om religion som idolatri og om hedningenes guder som figmenta, tenker han selvsagt i tilknytning til Rom 1 i første rekke på de polyteistiske gudsforestillinger, men det er ingen grunn til å la grensen gå mellom polyteisme og monoteisme. Også størrelser som det uendelige og det ubetingede kan betegnes som figmenta. Det er ingenting i vegen for at en i og for seg ren og opphøyet monoteistisk gudsforestilling kan være en apoteose. Den religion eller avgudsdyrkelse som Paulus tar stilling til i Rom 1, er uttrykk for en evdaimonistisk livsinnstilling, og evdaimonismen er ikke avhengig av om gudsforestillingen er monoteistisk eller polyteistisk. Spørsmålet om forholdet mellom religion og gudsdyrkelse eller religion og åpenbaring kan overhodet ikke løses ved empiriske undersøkelser, og den oppfatning av religionen som vi møter i Rom 1, kan ikke imøtegåes med det argument at den angivelig kommer i strid med den religiøse fenomenologi.

Forholdet mellom religio og revelatio har vært et omstridt tema i de siste årtiers teologi. Mens en i begynnelsen av århundret var

tilbøyelig til å identifisere åpenbaringen med religionen, gikk en i årene etter den første verdenskrig til den motsatte ytterlighet idet en så religion og åpenbaring som kontraster. Identifikasjonen av religion og åpenbaring kan i dag ikke lenger sies å være aktuell. Den strenge oppfatning av åpenbaringen utelukker en slik identifikasjon, og vil vi gjennomføre dette radikalt og konsekvent, må vi når vi taler om åpenbaring i kristendommen, betone at kristendommen da ikke kommer i betraktning som religion, og at vi for den kristne *religions* vedkommende ikke har noe imot å konstatere religionshistoriske analogier og avhengigheter. Men det er på den annen side heller ikke mulig bare å stille religion og åpenbaring i motsetning til hverandre. Religion er i følge Rom 1 en menneskelig projeksjon, og gudsbildet er et figmentum, men til tross for denne fiksjonisme er den betinget av en alminnelig åpenbaring, og det er nettopp dette som gjør religionen til skyld. Religion er projeksjon, men det betyr ikke at den uten videre er illusjon. Når Luther sier at gudsbevisstheten går tilbake til naturens tale, mens gudsbildet gjenspeiler menneskets utilfredsstillede ønsker, og derfor er et materielt eller åndelig avgudsbilde, gir han uttrykk for begge sider; at ordet gudsbevissthet blir brukt på en litt uproblematisk måte er en sak for seg. Uten åpenbaring vilde det ikke være noen religion i den betydning vi har det i Rom 1. At religion er betinget av åpenbaring betyr ikke at den er begrunnet i åpenbaring, for når vi taler om projeksjon og figmentum, stiller vi den i motsetning til åpenbaringen. Men samtidig er den altså et kontrært vitnesbyrd om åpenbaringen, og dermed også et vitnesbyrd om at mennesket vet noe om Gud. Imidlertid er det enda en ting å merke her, nemlig for igjen å bruke Luthers terminologi at det ved siden av religio hominis også er en religio Dei, at det som ytrer seg som religion i virkeligheten kan være noe annet, nemlig tro på Guds åpenbaring. Dette gjelder da først og fremst troen på Guds åpenbaring i Jesus Kristus, men dessuten også den gammeltestamentlige religion; den beror i følge Det nye testamentes vitnesbyrd på en inspirasjon som er en indirekte og betinget åpenbaring, og er derfor uttrykk for en antesipert erkjennelse av Kristus-åpenbaringen. Det kan da heller ikke a limine benektes at en slik inspirasjon kan ligge til grunn for religionen også ellers, og det betyr at det i reli-

gionens verden kan være brytninger mellom projeksjon og inspirasjon. Det er en kristelig teologisk religionsvitenskaps oppgave med den forsiktighet og reserverthet som her er påkrevet, in concreto å forsøke å uttale seg om religionens forhold til åpenbaringen, både skapelsesåpenbaringen og eventuelt inspirasjonen; på dogmatiske premisser må en nøye seg med å trekke opp alminnelige linjer med hensyn til hva religionen *kan* være.

Men nå har vi sett at Gud åpenbarer seg ikke bare i skapningen og historien, men også i samvittigheten; den alminnelige åpenbaring er altså ikke bare en revelatio externa, men også en revelatio interna. Det er en åpenbar parallellitet mellom det første og det annet kapitel i Romerbrevet, for også i det annet kapitel blir det sagt at hedningene er ἀναπολόγητοι. I kapitel 2 tales det om at hedningene har et faktisk kjennskap til Guds vilje og at de derfor kan dømmes etter sin stilling til denne vilje. I Rom 1 gjelder det den religiøse og i Rom 2 den etiske uunnskyldelighet, men selve ἀναπολόγητος-synspunktet er det samme. Det første kapitel taler for øvrig ikke bare om den religiøse, men også om den etiske side, og forutsatt at det er riktig når vi i Rom 1 konstaterer en sammenheng mellom evdaimonisme og religion, blir også den religiøse ulydighet som sådan sett under etisk synsvinkel. Liksom hedningene vet at det er galt å dyrke avguder, vet de også at det er galt å handle i strid med den etiske bevissthet. Med hensyn til tolkningen av Rom 2, 14 ff. har det vært noen tvil om hvor universell den viten er som det tales om. En legger til dels megen vekt på at det i vers 14 står ἔθνη uten artikkel og at det derfor ikke er alle, men kanskje bare enkelte hedninger som gjør hva loven byr. Men selv om dette er riktig, er det ikke dermed sagt at det bare er enkelte som har erkjennelsen; meningen må være at når det nå og da viser seg at hedninger instinktivt handler i overensstemmelse med lovens vilje, så viser det at også hedningene har kjennskap til denne vilje. Dette er ikke bare den naturlige forståelse av de enkelte vers, men er nødvendig på grunn av tendensen og hensikten i stykket.

Med hensyn til samvittigheten er det ingen slik vanskelighet som ved naturen og historien angående spørsmålet om hva den alminnelige åpenbaring gir erkjennelse av. Den gir erkjennelse av lovens

innhold, og her er det derfor i følge nytestamentlig syn en virkelig consensus gentium. Den etiske relativisme som vi møter f. eks. hos Heim og Engelland og som blant annet går ut på at det er først ved Kristus det blir klart for menneskene at det er galt å slå i hjel, er ikke holdbar. Den faktiske instinktive viten om Guds vilje er imidlertid ikke eo ipso en viten om *at* det er Guds vilje; kjennskapet til Guds mandata er ikke nødvendigvis et kjennskap til den mandans som har gitt budene, og behøver derfor f. eks. ikke være forenet med vissheten om Guds eksistens. Den religiøse relativisme er altså mer mulig enn den etiske. Hva det etiske angår må vi si at ἀναπολόγητος-tanken i Rom 2 forutsetter en alminnelig erkjennelse, og selv om det er klart at den teologiske etikk som gren av dogmatikken må være like fast forankret i Guds ord som dogmatikken for øvrig, er en naturlig etikk et ganske annerledes legitimt begrep enn naturlig teologi. Imidlertid skal også den naturlige etikk i Rom 2 bare tjene til å motivere at hedningene er uten unnskyldning og at resultatet derfor må bli åpenbaring av Guds vrede.

Den alminnelige gudserkjennelse er altså, fra et meget viktig synspunkt, en cognitio legalis. I lys herav kan det spørres hvorledes den gammeltestamentlige lov forholder seg til den alminnelige og den spesielle åpenbaring. Når de gamle lutherske dogmatikere regnet den skrevne lov med til revelatio specialis, var det en uunngåelig konsekvens av at de uten forbehold identifiserte åpenbaringen med Skriften, men når denne forutsetning faller bort, og når vi er klar over at det er *Guds* lov også hedningene har kjennskap til, synes konklusjonen å måtte bli en annen. For Luther er det mellom den skrevne og den uskrevne lov bare en modal og ingen saklig forskjell, og de sterke ord som han bruker om dette, er prinsipielt nødvendige all den stund det også i Rom 2 er tale om kjennskapet til lex Dei som grunnlag for hedningenes ansvar. Også den skrevne lov som sådan er derfor ledd i den alminnelige åpenbaring; i motsatt fall blir frelsesåpenbaringens eksklusivitet ikke opprettholdt. Men dette gjelder vel å merke loven som sådan; den annen side ved saken er at den gammeltestamentlige lov er åpenbar som *Guds* lov og at den derfor alltid er uløselig forbundet med evangeliet, og evangeliet har ikke bare soteriologisk, men også etisk åpenbaringsbetydning. Om

vi til en viss grad i Paulus' og Luthers spor nivellerer forskjellen mellom den skrevne og den uskrevne lov, betyr det nettopp ikke at den bibelske åpenbaring mister sin etiske aktualitet. Den tendens som vi kan spore på enkelte hold i nutidens teologi til å konstatere en dualisme mellom lov og evangelium som fører til at Guds ord blir etisk nøytralt, er også en reduksjon av den bibelske åpenbarings myndighet.

En har ofte hevdet at den alminnelige åpenbaring gir kunnskap om en større eller mindre del av det som den egentlige åpenbaring bringer. Det er ikke holdbart å tildele den en slik rolle, og det er derfor heller ikke mulig å se den som positivt tilknytningspunkt i den forstand som en ofte har ment. Men fra en annen side kan vi nettopp her virkelig tale om et tilknytningspunkt. Det tilknytningspunkt vi har grunn til å konstatere er for det første noe rent formalt, men vil vi også tale om et materialt, må det være det som Paulus i Rom 1, 20 uttrykker med ordene: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.

LANDSTADS OG HAUGES SALMEBØKER

ET TILBAKEBLIKK I ANLEDNING OPPHEVELSEN AV DERES AUTORISASJON

Av Hermann Norendal.

Innledning.

Kirkedepartementet har i skriv av 10. oktober 1941 opphevet autorisasjonen for Landstads og Hauges salmebøker fra 7. oktober s. å., og innen mai 1942 (vårkonfirmasjonen) skal de over alt hvor de er i bruk, være ombyttet med Landstads reviderte salmebok eller Nynorsk salmebok.

Praktisk sett har ikke dette mye å si, da de to salmebøker, især Hauges, alt lenge har vært ute av bruk for den største del av landets vedkommende. Men bestemmelsen betyr at et interessant og betydningsfullt avsnitt av norsk salmehistorie i en viss forstand er til ende, og det kan ved avskjeden med de gamle bøker være vel verdt å kaste et blikk på deres historie.

Ethvert salmearbeid tar i større eller mindre grad preg av sin tid, og disse to første kirkesalmebøker som ble til på norsk grunn, tok også hver på sin vis farge av sin tids særegne forhold på det hymnologiske, religiøse og nasjonale område.

Norge var i 1814 blitt løst fra den politiske forening med Danmark, men vedble fremdeles i kulturell og kirkelig henseende i stor utstrekning å bli stående i den gamle forbindelse med og avhengighet av den fordums unionsfelle.

Det gjaldt også på det hymnologiske område. Det var danske — originale eller oversatte — salmer som ble sunget i by og bygd, i kirke, skole og hjem, over alt i vårt land, sunget etter salmebøker av dansk opprinnelse. Disse salmer var ikke bare fremmede, men

også foreldede og lite stemmende med en senere tids fordringer til stil og språk, og den omstendighet at tre forskjellige salmebøker var i bruk, var egnet til å skape en sørgelig forvirring på kirkesangens område.

Eldst var Kingos salmebok fra 1699. Den hadde i omkring et århundre vært enerådende i vårt land, var godt innarbeidet og alminnelig anerkjent for sitt gode kristelige og luthersk-kirkelige innhold. Men den virket foreldet og var dessuten for liten for en senere tid med et mer forgrenet og mangesidig kirkelig liv. I 1778 fikk den en konkurrent i Harboe og Guldbergs salmebok som var fyldigere, men svekket ved opptagelsen av et stort antall salmer i tidens svulstige litterære stil. Tyve år senere — 1798 — kom endelig rasjonalismens salmeverk «Evangelisk-christelig Psalmebog», og den var — som en måtte vente — noe nytt i salmebøkenes verden. En stor del av salmene i den var skrevet for anledningen, og gamle, trossterke salmer var skutt ut eller omarbeidet i den nye retnings ånd. Hele boken var et kommisjonsarbeid, tilpasset for rasjonalismens flatbunnede kristendomsoppfatning, tørre intellektualisme og moralforkynnelse. Bare på det språklige og metriske område hadde den ubestridelige fordeler framfor de eldre bøker. Ved de tider da salmesaken for alvor ble aktuell omkring midten av forrige århundre, hadde de tre bøker delt landet temmelig broderlig mellom seg.

Kritikken over tilstandene på salmeområdet kom ikke så mye fra legfolkets side. Hauges venner og andre var fortrolige med Kingos og Guldbergs salmebøker og følte ikke stort til deres mangler. Den Evangelisk-kristelige holdt de seg naturligvis fra; den ga dem bare steiner for brød. Det var da kirkens menn og andre mer opplyste og kritiske som lot misnøyen komme til orde. De var i alminnelighet ikke fornøyd med noen av de tre bøker.

Særlig fra 1830-årene av ble det gjort en lang rekke både teoretiske og praktiske forsøk på å rette på forholdene. Noen vilde — som Nicolai Wergeland — revidere den Evangelisk-kristelige, så den kunde vinne i kristelig dybde og samtidig få utfylt sine huller. Andre vilde — som Welhaven og Wexels — omarbeide de gamle salmer, så de kunde tilfredsstille tidens mer utviklede estetiske sans og følelse for form og språk. Atter andre — som Lammers og

Johnsen — vilde beholde de gamle salmer helt eller nesten helt uforandret. Det utkom en stor mengde større og mindre salmesamlinger som dels var ment som forarbeider til et nytt salmeverk, dels som forslag til et sådant. Men det eneste av praktisk betydning som kom ut av det, var enkelte tillegg til de gamle salmebøker, som nok i noen grad avhjalp nøden, men samtidig økte forvirringen.

Samtidig med denne omarbeidelse og salmesamling fant en omfangsrik nydiktning sted. Det ble skrevet i hundrevis av salmer. Noen salmediktere, framfor alle Wexels, var preget av Grundtvig, andre forsøkte å finne tilbake til de gamle salmediktere både i innhold og form. Men betraktet under ett mangler det meste av denne nydiktning inspirasjon, er matt og triviell. Det ble da også svært lite av den som senere fikk plass i de nye salmebøker.

Dette skyldtes imidlertid ikke bare dens ringe verd, men også nasjonale og religiøse forhold.

Det kulturelle samband med Danmark løsnet. Kulturkampene i 1830-årene var et forbud på et mer selvstendig norsk åndsliv, og i 1840-årene kom det nasjonale gjennombrudd, som vakte til live sansen for vår gamle folkekultur slik som den ytrer seg i folkets språk, musikk, diktning og kunst. De mange, ikke minst av den yngre slekt, som ble grepet av denne bevegelse, så og følte naturligvis klarere enn andre manglene både ved de gamle salmebøker og ved tidens nydiktning. De menn som syslet med salmearbeid, sto nesten alle fremmede overfor den nasjonale bevegelse. Deres gjerning måtte derfor falle.

Det nevnte salmearbeid sto selvsagt i forbindelse med det rikere religiøse liv som tok til fra 1840-årene av. En kirkelig kursforandring finner sted — bort fra Grundtvig mot Luther. Legfolket får større innflytelse. Misjonsarbeidet begynner. I 1850-årene kommer den store vekkelse. Men hverken for den luthersk nyorienterte kirke eller for den pietistisk betonte vekkelse fant tidens salmearbeid nåde. Man krevde en større varsomhet i behandlingen av de gamle salmer, mer forståelse for det opprinnelige.

Således møttes da omkring midten av århundret to mektige bevegelser i vårt land, og hver av dem stilte sine krav til et vordende salmeverk. Spørsmålet var bare hvordan det skulde komme i stand. Noen mente det burde nedsettes en kommisjon, andre spurte etter

«mannen» som kunde løse vanskene. Vi fikk to menn og to salmebøker, begge i sitt innhold kristelige og luthersk-kirkelige, men det ble Landstads lodd, så langt forholdene tillot ham det, å forene det kristelige med det nasjonale, Hauges å imøtekomme dem som så på salmesaken alene ut fra et kristelig-konservativt og tradisjonelt synspunkt. Og den av mange ønskede enhet i salmesangen ble ikke oppnådd.[1])

LANDSTADS SALMEBOK

Forfatteren.

Magnus Brostrup Landstad ble født 7. oktober 1802 i Måsøy, verdens nordligste prestekall, som var farens, sokneprest Hans Landstads, første embete. I 1804 ble faren forflyttet til Øksnes i Vesterålen, i 1811 til Vinje i Telemark og derfra igjen i 1819 til Seljord, hvor han døde i 1838. Han skildres som en alvorlig kristen og en virksom prest.[2]) Moren, Margrethe Elisabeth f. Schnitler, var en from og god hjemmets kvinne, som øvde en sterk innflytelse på sønnens religiøse utvikling.[3])

Mens forholdene i hjemmet ellers var de beste, sto det dårlig til med økonomien, særlig i den vanskelige tiden omkring 1814, og det ble hverken råd eller anledning til noen egentlig skolegang for den vordende salmedikter. Han fikk sin undervisning først av moren, siden av en huslærer og til sist av faren. Med denne forberedelse fikk han artium i 1822, og etter trange studieår tok han teologisk embetseksamen høsten 1827.

I november 1828 ble Landstad utnevnt til residerende kapellan i Gausdal, og året etter giftet han seg. Han tilbrakte fem og et halvt lykkelige år i Gausdal, men han følte seg fra barndommen av knyttet til Telemark, og i 1834 ble han forflyttet til Kviteseid. Våren 1839 ble han farens ettermann i Seljord. Men det ble en skuffelse, ikke minst økonomisk, og Landstad som med årene fikk tolv barn å forsørge, måtte tenke på deres utdannelse. Skjønt han aldri hadde hatt lyst til bylivet, søkte han og fikk i 1848 Fredriks-

1) Nærmere om dette forberedende salmearbeid i min avhandling «Salmediktning og salmesamling i Norge i tiden fra 1814—1869» i Norvegia Sacra 1929. — 2) A. Faye: Christianssands Stifts Bispe- og Stiftshistorie, Christiania 1857, s. 464 f. — 3) Hennes barnebarns barn, forfatteren M. B. Landstad, i «Sandefjords Blad», julenummer 1927.

halds sokneprestembete, og i 1854 ble han tillike prost i Nedre Borgesyssel prosti. Han ønsket seg imidlertid tilbake til landet, og i 1859 fikk han Sandeherred (Sandar) soknekall, som han ble vel tilfreds med. Men han var nå en nedbrutt mann, og i 1876 tok han avskjed og flyttet til Oslo, hvor han døde 8. oktober 1880, 78 år gammel.

Som forkynner var Landstad temmelig ordinær. Han var ikke veltalende og hadde en svak stemme, som i senere år ble nesten hviskende. Et egentlig lyst og freidig livssyn synes han aldri å ha hatt, og det ble ikke bedre med årene. Han levde det meste av sitt liv under økonomisk trykk, var ofte syk, og han mistet seks av barna sine. Det ene med det annet preget både hans måte å være og å tale på. Det var noe tilbakeholdende og fåmælt over ham, i senere år noe pessimistisk, sårt og kritisk. I sin forkynnelse kunde han være streng og legge mye av bot i prekenene sine. Men samtidig var han en dyp ånd med varme og sterke følelser. Han var til det ytterste samvittighetsfull i sin gjerning, hadde varm medfølelse, ikke minst med de fattige og gamle, og en sterk interesse for ungdommens oppdragelse.

Allerede i barneårene meldte diktertrangen seg hos Landstad, og omtrent all hans egentlige diktning er i bunden form, av nokså forskjellig art, men mer eller mindre religiøst betont. Året før han døde, samlet han det viktigste i en samling «*Sange og Digte* af forskjellig Slags, mest fra gamle Dage». Der finnes f. eks. det skjønne dikt «Et Sognebud», det levende og realistiske «Aneksreisen», det skuffede «En Barndomserindring» og det såre og romantiske «Neslands Kirke».

Av særlig interesse er det å følge den nasjonale utvikling hos Landstad. Den ble jo av overordentlig betydning for hans beste produksjon, ikke minst for hans modnere salmediktning.

Landstad var kommet av god, gammel bondeætt, og selv om faren hadde brutt ut ved å bli slektens første embetsmann, brøt han derfor ikke forbindelsen med det jevne, folkelige, og sønnen har derfor utvilsomt allerede i barndomshjemmet fått grunnlagt sin folkelige innstilling og sans for det nasjonale. Hans lærer, Nils Sveinungsson, har også bidratt sitt, bl. a. ved å skaffe ham verdifulle viseavskrifter. Det er også sannsynlig at professor Georg

Sverdrup, som Landstad hørte da han leste til anneneksamen, har innvirket på ham. Sverdrup var en god nordmann, og mellom ham og Landstad har det vært dyp forståelse.[4])

Ellers har nok Telemark hatt mest å si for hans nasjonale vekst. Han lærte den storslagne natur der å kjenne, så vel det blide og yndige ved den som det ville og trolske. Likeså folkelivet, både dets gamle, fine bondesed og dets rå og grove sider — drikk, slagsmål og annen villskap. I Telemarks avsondrede daler levde det gamle i drakter, bygningsstil, språk og levemåte, så en kunde tro seg hensatt til sagatiden. Der var nok å øse av for folkloristen og språkforskeren, for poesiens og nasjonalitetens venn.[5])

Av slike inntrykk ble Landstad preget for livet, og han besluttet å bidra sitt til å redde hva reddes kunde av de gamle skatter. Telemark er folkevisens hjem, og allerede i begynnelsen av 1830-årene begynte han å samle dem, og i 1853 lå hans manndoms storverk på dette område ferdig: «Norske Folkeviser». Det er et verk av den største betydning, selv om det kan reises innvendinger både mot hans forutsetninger og framgangsmåte. Til sin høye alderdom syslet Landstad med den slags samlerarbeid; på dødsleiet nådde han bare så vidt å bli ferdig med «Gamle Sagn om Hjartdølerne».

Når det lyktes for Landstad å skjenke den norske kirke en salmebok som den i stor utstrekning kunde samle seg om, skyldtes det ikke bare hans dikteriske talent, men også den omstendighet at han gjennom sitt arbeid med folkediktningen hadde funnet den ånd og tone som stemte med norsk folkelynne. Mellom hans arbeid med folkediktningen og med salmeboken er der derfor en sammenheng av den største betydning. Dette hjelper oss til å forstå både den forkjærlighet han under sitt salmearbeid viste for det folkelige, og den bitterhet han følte når han ble drevet fra skanse til skanse, så det til slutt ble lite igjen av det han hadde villet i folkelig retning.

Allerede i studieårene begynte Landstad å beskjeftige seg med salmediktning. Om den rent ytre foranledning har han fortalt biskop Skaar hvordan han en gang i 1824 eller 1826 på veg hjem fra forelesningene kom forbi et hus hvor det ble holdt bokauksjon. Han gikk inn og kom til å kjøpe en bokpakke av ukjent innhold

---

4) Sml. hans dikt ved Sverdrups død 1850, Sange og Digte, s. 273 ff. — 5) Landstad: Norske Folkeviser, Christiania 1853, forordet s. III.

for fire skilling. Den viste seg bl. a. å inneholde «Freuden-Spiegel des ewigen Lebens durch *Phillipum Nicolai*». Der fant han forfatterens salme «Wachet auf, ruft uns die Stimme», som han straks oversatte vesentlig i samme form som den siden beholdt i salmeboken: «Zions Vægter hæver Røsten». «Jeg tror, dette gav mig det første Stød i Retning af Salmedigtning og aabnede mit Syn for de gamle Salmers Liv,» sier Landstad.

Hans første originale salme, «Ser jeg mig i Verden om», ble skrevet i Gausdal, antagelig i 1833, og ble første gang trykt i Wexels' «Christelige Psalmer» 1844. Mens han var i Kviteseid, skrev han til reformasjonsfesten 1837 tre salmer, hvorav den ene, «O Kristenhed, i Nattens Stund», ble opptatt i Wexels' «Psalmebog» 1849, og den andre, «Herrens Raad ei Støv udgrunder», finnes i «Sange og Digte». Den tredje er visstnok ikke trykt. De to førstnevnte av disse fire kom med i Landstads salmebok.

I 1841 ga han ut sin første samling religiøse diktninger: «*Hjertesuk* til hver Dag i Ugen, Morgen og Aften», som inneholder sytti nummer, hvorav ti av Landstad selv, deriblant «Jeg ligger her i Vaande» og «Slukt er Dagens lyse Flammer» som begge senere fikk plass i hans salmebok. En merker snart under lesningen av «Hjertesuk» at en har med en virkelig salmedikter å gjøre. Det er en ganske annen religiøs tyngde og inderlighet over disse dikt enn over det meste av alt det andre som ble skrevet i den tid. Hans stil er enkel og folkelig, men noen egentlig tilnærmelse til det nasjonale merkes ikke enda. Hans ordforråd er det sedvanlige dansk-norske i salmepoesien, ja, han bruker endog så vidt unorske ord som annamme, fage, flux, hartad og lignende.

Ellers flyter Landstads salmediktning sparsomt ut gjennom 1840-årene. Anstrengende embetsgjerning, arbeidet med folkevisene og mangt annet la beslag på hans tid og krefter. I tidsskriftet «Nor» for 1843 finnes syv salmer av ham, men de vitner ikke om noen vekst som salmedikter, og ingen av dem kom med i salmeboken.

Likevel sto Landstad bedre rustet enn noen annen i vårt land til å overta det opphøyde, men krevende verv å skape en ny salmebok for vår kirke da kallet endelig kom til ham.[6])

---

6) Denne korte framstilling av Landstads liv bygger på følgende arbeider: J. N. Skaar: Norsk Salmehistorie, Bergen 1880, II s. 607 ff.; Halkild Nilsen: Magnus Brostrup

Kallet.

Da Kirkedepartementet henvendte seg til Landstad, hadde salmesaken gjentatte ganger i årenes løp vært gjenstand for dets oppmerksomhet, således både i 1820- og 1830-årene og i 1840, men var hver gang av forskjellige grunner blitt henlagt.[7])

Første gang Landstads navn offisielt ble nevnt i forbindelse med en ny kirkesalmebok, var visstnok i 1844. Kirkedepartementet — hvis sjef den gang var O. B. Schouboe — ba i skrivelse av 8. februar rikets biskoper uttale seg om nødvendigheten og betimeligheten av et nytt salmeverk, og om det burde oppnevnes en kommisjon på tre mann til å utarbeide et forslag til et sådant. Biskopene var alle av den mening at tiden for et nytt salmeverk var inne, og at det burde nedsettes en kommisjon. Til medlemmer av denne foreslo alle fem biskoper res. kap. W. A. Wexels, fire professor C. N. Keyser og to Landstad. De øvrige stemmer falt på prost L. Chr. Arup, presten G. A. Lammers og professor J. S. Welhaven.[8])

Det er sannsynlig at departementet hadde tenkt seg Welhaven som sjelen i kommisjonen. Han hadde lenge hatt en høy stjerne hos kirkestyrelsen, som i 1840 hadde besørget hans skrift «Antydninger til et forbedret Psalmeverk for den norske Kirke» trykt og spredt, hadde rådført seg med ham i salmesaker osv. Men Welhaven var etter «Dæmrings»-feiden, Campbeller-striden og sin utnevnelse til professor i 1843 en meget omstridt mann. Og av biskopene hadde han bare fått én avgjort stemme. Samtidig kunde en ikke godt komme forbi Wexels som hadde samlet alle fem bispestemmer. Men å sette Wexels og Welhaven sammen i en kommisjon etter den strid som hadde vært mellom dem om «Antydninger», gikk ikke an. Kort, en hadde ikke de menn som kunde utgjøre en harmonisk og tillitsvekkende salmebokkommisjon, og departementet valte da å se tiden an.

Landstad, hans liv og diktning, Kristiania 1921; O. T. Moe: Provst M. B. Landstad, salmedigteren, Kristiania 1920; Rikard Berge: M. B. Landstad. Norske folkeminnesamlarar II 2, Risør 1920.

7) Pakke «Salmebogsagen» i Kirkedept.s arkiv. — De fleste dokumenter vedrørende Landstads salmebok finnes i pakken «Landstads Salmebog I» i Kirkedept.s arkiv. Kalles her K.D.L. En stor del av korrespondansen etterat Landstad hadde påtatt seg salmearbeidet, finnes også i Landstads protokoll «Offentlig Brevvexling i Anledning Psalmesagen», som er deponert i Universitetsbiblioteket. Her kalt U.B.L.P. — 8) K.D.L.

Saken kom til å hvile i fire år, mens stadig mer inntrengende henstillinger om en ny salmebok strømmet inn fra prester, geistlige foreninger og andre hold. Tilskyndet av dette tok da departemetet den 30. mars 1848 det skritt å henvende seg til Landstad med forespørsel om han var villig til å påta seg arbeidet med en ny salmebok.[9])

Landstad — den gang i Seljord — svarte 6. mai. Han har store betenkeligheter. Tidens åndelige uklarhet gjør det vanskelig å komme til et resultat i salmesaken som vil vinne alminnelig bifall. Saken er svært viktig og krever et omfattende studium av en spredt og vanskelig tilgjengelig litteratur, noe som hans embetsgjerning i et tungt fjellkall på seks kvadratmil og med fire tusen mennesker ikke levner ham tid og krefter til. Før han gir et endelig svar, vil han gjerne vite om det offentlige er villig til å skaffe ham den nødvendige lettelse i embetsforretningene og de hjelpemidler han trenger.[10])

I april 1848 hadde H. Riddervold overtatt Kirkedepartementet, og han sendte 19. august Landstad et svært imøtekommende svar. Det offentlige vil lønne personell kapellan for ham, yte ham godtgjørelse for reiser og utlegg for salmebokens skyld, og endelig betale ham et passende honorar når arbeidet en gang blir ferdig.[11])

Landstad betenkte seg en måned, men da han 22. september sendte sitt svar, var det — tross alt — et avslag. Det er et trist aktstykke som her foreligger fra den fattige, bebyrdede landsprests hånd, og hvis en ikke tar hans fortvilte stilling i betraktning, vil det ligge nær å beskylde ham for mangel på idealitet og vilje til å ofre noe for en stor og edel sak. Han tør simpelthen ikke påta seg arbeidet av økonomiske grunner, da han frykter for at de vilkår departementet byr ham, ikke vil oppveie de utlegg han vil få. Familien og gårdsbruket vil lide ved de offer han må bringe av tid og penger. «Den Pligt ligger mig nærmere, at anvende den Tid jeg kan faae tilovers til Fordeel for mine 12 Børn, end med Forsømmelse af disses vel at paatage mig et Arbeide, hvis Frukt i enhver Henseende er saa uvis. Jeg beklager imidlertid, at jeg i en Sag som denne mod mit Ønske er nødsaget til at lade mig bestemme af deslige — som det kunde synes — underordnede Hensyn,» slutter han svaret.[12])

9) Ibid. — 10) Ibid. — 11) Ibid. — 12) Ibid.

Departementet fant ikke å kunne strekke seg lenger overfor Landstad enn det hadde gjort, og salmesaken ble henlagt på nytt.

I 1849 utkom Wexels' salmebok, hvis utgivelse var understøttet av det offentlige, og mange satte sitt håp til den. Omtrent samtidig utkom Lammers' «80 ældre og nyere Psalmer» som var ment som et tillegg til den Evangelisk-kristelige salmebok.

Foranlediget dels ved disse bøkers tilsynekomst, dels ved søknader fra flere menigheter om tillatelse til å ombytte den Evangelisk-kristelige salmebok med en av de eldre, rettet departementet 31. juli 1850 forespørsel til biskopene om det kunde være noe til hinder for en sådan ombytning, og om Wexels' og Lammers' samlinger kunde anses skikket til kirkebruk. Biskopene mener at en slik ombytning vil virke hemmende på innførelsen av en ny salmebok når en sådan en gang kommer, men som stillingen en gang er, bør likevel menighetene få tillatelse til å velge den bok de finner seg best tjent med. Men det er delte meninger både om Wexels' og Lammers' samlinger.[13])

Endskapen på det hele ble at Lammers' tillegg bare ble tillatt brukt i Skiens menighet[14]) og Wexels' salmebok bare i noen av straffeanstaltene.[15]) Da noen av Wexels' venner i begynnelsen av 1852 gjorde forsøk på å få hans salmebok innført i hans egen menighet, led den nederlag. Dette skyldtes for en vesentlig del Landstads kritikk av boken. Hans hovedinnvending var at den var unasjonal. Det er første gang Landstad ytrer seg offentlig i salmebokspørsmålet.[16])

Så sto en der igjen. Men no var det bare naturlig at en mer enn før satte sitt håp til Landstad. Han var i 1849 blitt sokneprest i Halden og levde no både under lettere arbeidsforhold og bedre økonomiske kår enn i Seljord i 1848. Han var i denne tiden medlem av Borgesyssel prostis geistlige forening som blant sine medlemmer hadde de salmekyndige prester L. Chr. Arup i Fredrikstad og C. U. Sundt i Rygge. Denne forening hadde tatt opp et iherdig arbeid for løsningen av salmesaken og valte i 1848 Arup til å utarbeide prinsippene for en ny salmebok. Han fikk no bistand av Landstad. Det ble den mest omfattende teoretiske utredning av salmesaken som

---

13) Ibid. — 14) Dep.tid. 1851, s. 437 f. — 15) Ibid. s. 441. — 16) Christiania-Posten, 1852, nr. 1305 og 1306.

har sett lyset i vårt land, og er svært konservativ i sine synsmåter.[17]) Årup hadde for øvrig allerede i 1843 forsøkt en praktisk løsning i sitt «*Bidrag* til et nytt Psalmeverk for den norske Kirke», som inneholder hundre nummer.

Før Arups prinsipper var ferdige og offentliggjort, var imidlertid salmesaken brakt i havn. Under henvisning til de siste begivenheter på sakens område, deriblant også nevnte forenings virksomhet, rettet Kirkedepartementet 26. mai 1852 samme anmodning til Landstad som i 1848 og bød ham de samme vilkår.[18])

I brev av 10. juni svarte Landstad at siden en ikke hadde funnet noen annen som en med større tillit kunde henvende seg til, torde han ikke lenger unnslå seg. «Jeg skal i Guds Navn forsøge det saa godt, jeg kan, efter den Aand og Naade som herovenfra bliver mig til Deel.» Men det økonomiske volder fremdeles betenkeligheter. Han venter seg ingen pekuniær fordel av sitt arbeid med salmeboken, men ønsker å sikres mot økonomiske tap.[19])

På dette brevet ser det ikke ut til å være kommet noe svar, men Landstad hadde i løpet av sommeren en muntlig konferanse med departementet om den økonomiske side av saken. Det ble oppnådd enighet, og allerede 12. august sendte han inn sin plan for salmeboksarbeidet. På grunnlag av forhandlingene og planen avga så Kirkedepartementet sin innstilling som ble bifalt ved kgl. res. av 7. oktober 1852, samme dag som Landstad fylte femti år. Det blir bevilget ham 360 Spd. årlig til kapellan og en godtgjørelse på 500 Spd. årlig så lenge han arbeider med salmeboken, men får da ikke honorar, videre dekning av alle utgifter til reiser, hjelpemidler, avskrivning og musikkyndig bistand.[20])

Den 23. oktober takker Landstad for den imøtekommenhet kirkestyrelsen har vist, og håper at dens oppofrelser ikke må være spilte, men bære frukter til fedrelandets gagn.[21])

Dermed var saken endelig i orden, og salmearbeidet kunde ta sin begynnelse under vilkår som etter datidens forhold må sies å være ganske rommelige.

(Forts.)

---

17) Theologisk Tidsskrift for den norske Kirke, 6. bind, 1855, s. 397—505 og 541—604. — 18) K.D.L. — 19) Ibid. — 20) Dep.tid 1852, s. 661 ff. — 21) K.D.L.

SCHARTAUS PREKENER

FORSØK PÅ EN SYSTEMATISK OVERSIKT, SÆRLIG MED TANKE PÅ FORKYNNELSEN AV NÅDENS ORDNING

Av Carl Fr. Wisløff.

(Forts.)

Når et menneske er kommet så langt at han etter alvorlig sorg over sine synder er ført til innsikt i evangeliet og er blitt en «nådesøkende», så gir S. ham det råd å *vente tålmodig* på Guds nådes time, da han får troen. «Guds Ord — — skall förhjelpa dig till tron på Honom. Fortfar att umgås med Guds Ord under det du ropar till din Förlossare om befrielse. Akta på de löften som i Ordet äro dig gifne, så skall din förlossningsdag också en gång komma» (III, 326). «— och om hon i stillhet derpå wäntar, så werkar Guds Ande under et sådant *förbidande* den sanna tron» (III, 581).

Dette «förbidande», denne stille venten i bønn og påkallelse, møter vi også — og det enda mer utpreget — i den finske pietisme, som i den eldre haugianisme. Den vakte anbefales å vente tålmodig under loven, om det så skal gå årevis, inntil det behager Gud å la nådelyset oppgå. Mot dette var det F. G. Hedberg i Finnland reiste slik skarp protest at det ble brudd innen den finske pietisme. Her sto også Rosenius i den skarpeste motsetning til bl. a. Schartau. Og her står vi overfor en dyptgående motsetning. Hedberg—Rosenius framhever i tilslutning til tanker hos Luther (Galaterbrevskommentaren!) den vakte synders rett til straks å lite på de løfter som gis i ordet, de framhever det fullbrakte verks tilstrekkelighet for Gud og anbefaler den vakte straks å bygge på det, selv om en

ingen tro kjenner hos seg selv. «Fastän du ej kan känna och se det — — likväl, Kristus har kjöpt dig —» (Nordisk Sång nr. 320). Lignende tanker hadde S. møtt hos herrnhutene. Men som Hauge i vårt land, var han redd for dette. Og som brødremenighetens venner i Norge klagde over at haugianerne «foraktet vår frie adgang til nådestolen»,[6]) så advarte disse på sin side mot brødremenighetens «løse sprang til Kristus». Ved å forenkle det hele noe kunde en si at pietismen henviser den vakte til utholdende bønn,[7]) mens ortodoksien — og for den saks skyld rosenianismen — henviser til Ordet. Hos den første er det Guds fremadskridende nådeverk i sjelen som står i forgrunnen, hos den annen det en gang for alle fullbrakte nådeverk på Golgata. Begge typer varetar store trosinteresser, og begge er i historien framtrådt i utpregede ensidigheter. Hva S. angår, kan en ikke si at han på dette punkt representerer noen farlig ensidighet, han glemmer jo nemlig aldri ordet og dets løfter.

At så er, bekreftes ikke minst når en leser hva S. forkynner om troens tilblivelse i hjertet: «Denna tron uppkommer i ett hjerta, som ängslas över synden och fruktar för Guds vrede; och den verkas där av Guds Ande genom de löften och försäkringar, som Gud i ordet givit, att barmhärtighet till förlåtelse, rättfärdighet, nåd och evig salighet skall vederfaras var och en, som härav låter bringa sig till at hålla detta för sant för sin egen del — —» (Po. 98). — Faren ved sterkt å betone et slikt «förbidande» på nåden er den at Guds nåde derved lett mister sin karakter; fra å være favor Dei propter Christum blir den lett en medicina, en gratia infusa. Hvor en taler mye om en slik venten, kommer lett den sannhet i bakgrunnen at Guds sinnelag mot syndere allerede *er* bare nåde og

6) Bang: Hans Nielsen Hauge og hans samtid, s. 87.

7) Som et utpreget eksempel nevnes her ett fra Fresenius: Beicht- und Kommunionbuch: «Man geht da in sein Kämmerlein, wie der Heiland den Rat erteilt Math. 6, 6, oder wo man sonst allein mit Gott reden kann, beugt vor ihm seine Knie und schreit aus allen Kräften um Gnade, — — Dieses Gebet tut man nicht ein- oder zweimal, sondern man fährt täglich mit Seufzen, Beten, Rufen und Schreien fort, bis man die Gnade erlangt, dass man aus eigener Erfahrung der wahrhaftigen Veränderung des Herzens versichert ist.» Dette er en anvisning på hvorledes en «in kurzer Zeit» kan oppleve en grundig omvendelse. — Som et eksempel på ortodoksiens reaksjon på dette må følgende ord av K. F. W. Walther siteres: «Gottes Wort wird nicht recht geteilt, wenn man die vom Gesetz getroffenen und erschreckten Sünder, anstatt sie auf Wort und Sakrament zu weisen, anweist, durch Beten und Kämpfen sich den Gegenstand zu erringen, nämlich so lange zu beten und zu kämpfen» (Pieper, Dogmatik III, s. 257).

barmhjertighet. — Av og til synes en nok at den faren lurer nær ved i S.s prekener. Men den motvirkes kraftig av hans energiske henvisning til at troen kun er en tro på ordet. «Det är just trones art att förlita sig på Jesu ord» (II, 584).

Vi har her allerede berørt spørsmålet om trosvissheten, og da dette er et stort og karakteristisk kapitel hos S., vil vi nå gå over til å betrakte hva han lærer i dette viktige spørsmål.

Edv. Rodhe har i sitt før siterte skrift (s. 142 ff.) sterkt framhevet at S. også her bygger på *kjennetegn*, nemlig de kjennetegn som den troende kan iaktta i sitt liv som virkninger av nåden. Og sikkert er det at S. også her viser sin psykologiske interesse og flittig gjør bruk av sin store erfaring som sjelesørger — (hvilket siste ikke betyr at han på moderne vis forteller historier fra sin praksis! Slikt gjorde han nettopp ikke!) Han hadde jo en så omfattende sjelesorg som bare svært få har hatt, og formår å angi de kjennetegn som viser at her er blitt et nytt åndelig liv. Likevel må en gi Södergren (anf. skr. s. 84 ff.) rett i at Rodhe her har gjort seg skyldig i en fortegning. S. bygger slett ikke trosvissheten på kjennetegn på et nytt liv, han har ingen subjektiv grunnvoll for vissheten. Han har klare ord om dette: «Vissheten grundar sig på Guds löften, wari Gud har därom försäkrat, antigen människan är vid början av omvändelsen eller tycker sig vara det.» «Anden är den som betygar att Anden är sanningen. Det är, att den Heliga Andes werkan med Ordet wisar att Ordets lärdomar är sanna, med hwilka den H. A. werkar» (IV, 251).

Hvor alvorlig han tok det med frelsesvissheten viser et prekentema som dette: «Det är swårt, men det är dock möjeligt, att hinna till wisshet om sin ewiga salighet» (I, 97). I denne preken gjennomgår han saliggjørelsens orden og viser punkt for punkt hvorledes den vakte vinner visshet gradvis, etter som Gud får gjøre sitt fremadskridende nådeverk i hans sjel. Og herunder skjelner han mellom «den wisshet som kommer av Guds Andes witnesbörd, och som finnes i den omwände menniskans *hjerta*», og på den annen side «en annan wisshet om salighet og som har sitt säte i den omwände menniskans *förstånd*». Den første bygger på ordet, og er den primære visshet. Den annen bygger på iakttagelser av en forandring i livet etc. — Uten tvil er det denne distinksjon som

bærer skylden for den mistydning som Rodhe og andre har gjort seg skyldig i.

Hva nå den første visshet angår, så er det eiendommelig for S. at han finner en egen art visshet hos den vakte endog før denne tør tro seg frelst. Det kommer nemlig først en visshet om at han skal *bli* frelst. Under sitt «förbidande» vet ikke den vakte om han er frelst, han tør intet si om hvorledes hans sak står hos Gud. Men han tror sikkert at han skal *bli* frelst. Dette henger tydelig sammen med det som før er nevnt, at S. med forkjærlighet ser nåden som *løfte,* og troen som tillit til dette løfte. Den lengtende, kjempende vakte som er i stor åndens fattigdom, vet ikke om han er frelst, han har «i början ändast troswissheten derom, att hon skall dertill komma, att blifwa upptagen i nåd hos Gud». «Men omsider får hon ochså denna wisshet, såat hon blir likaså wiss derom, att hon blifwit ett Guds barn, som hon förut war wiss derom, at hon skulle bli det» (IV, 252).

Med hensyn til den annen visshet, som bygger på iakttagelser om et nytt liv, så synes en nok av og til at S. slutter noe raskt fra seier over synd til en virkelig tro som denne seiers nødvendige grunn og årsak. «Likaså wisst som det är att den menniskan är utan arfwedel i Guds rike, hos hwilken synden är rådande, like wisst är det, att den menniskan har en arfwedel i Guds rike, som är en segerwinnare öfwer sitt inneboende syndaförderf» (III, 321). Eller et annet prekentema: «Huru lefwernets förnyelse hos de trogna är ett kännetecken dertill, att andens förnyelse är hos dem skedd» (III, 345). — Slik vilde f. eks. Rosenius, for atter å ta ham til sammenligning, aldri ha uttalt seg. Han vilde være enig i at et menneske som lever i synd, ikke kan være en kristen. Men han vilde ha betenkeligheter ved den sats at den som har seier over synd, må være en kristen. Der vilde han frykte egenrettferdigheten, og han vilde ikke uten grunn ha spurt hvordan en kristen, hos hvem Ånden alltid er en tuktemester til syndserkjennelse, skulde finne så megen seier hos seg selv at han kunde legge den til noen som helst grunn for trosvissheten.

Men når dette er sagt, må det til forklaring for S.s uttrykk anføres en ting. Han reserverer seg nemlig sterkt imot den misforståelse at en bedring i livet skulde gi noen grunn til selve nåde-

standen; få har ellers så veldig kunnet avdekke egenrettferdigheten som S. Det han vil ha fram er: «Denne lydnad för Guds lag, kan väl icke berettiga menniskan till delaktighet uti Guds löften, *men den betagar den onde tillfället att bestrida denne delaktighet*» (I, 106). Eller som Hägglund forklarer det: «— reflexionslinjen, om vi så få kalla den, är en sidoväg till visshet för dem, som kunna använda den. När en troende menniska kan taga det, så vill S. gifva hennes tro i dess utveckling stödet av reflexionen, så att hon även däruti, att hon nu varseblifver den skedde förändringen, kan få en bekreftelse om erhållen nåd» (anf. skr. s. 37). Selv om en ut fra en annen teologisk innstilling ikke helt kan følge S. i dette syn, må en dog ved bedømmelsen av det ta alle forhold i betraktning.

Det vil her være passende å stanse opp litt for å prøve å ta stilling til S.s utstrakte bruk av åndelige kjennetegn i sin alminnelighet. I det foregående har vi jo i flere forbindelser sett hvor stor bruk S. i sin forkynnelse har for slike kjennetegn. Typisk er f. eks. dette prekentema: «En beskrifning på syndare af flera olika slag, på det hwar och en syndare må beskåda sig deruti, såsom i en spegel, och få wita hwad han skall säga om sig sjelf. I. En beskr. på flera slags obekymrade syndare. II. — — bekymrade syndare» (I, 27).

Hensikten med å meddele disse kjennetegn er her angitt: S. vil bruke Guds ord som et speil, han vil hjelpe menneskene til ved Guds ords lys å få vite hva de skal «tenke om seg selv».

Videre er det hans hensikt å dele Guds ord rett. Han vet at hvilket som helst Guds ord og løfte ikke uten videre gjelder for en hvilken som helst åndelig tilstand. «Med nådelöften följa alltid kännetecken och beskrifningar på dem, som dessa löften tillhöra» (II, 435).

Det er imidlertid ikke til å unngå at man ved lesningen ofte vil finne disse beskrivninger noe skjematiske. Det har da heller ikke manglet på slike anker mot S.s prekener. — Når en leser dem må en imidlertid huske på at de fleste prekener vi har bare er utførlige utkast. De virker derfor lett mer skjelett-aktige og skjematiske enn den muntlige framførelse sikkert har vært.

Og på den annen side må en også holde seg klart for øye S.s

egen intensjon. Han prekte i en tid som manglet åndelige konturer, i en tid da alt fløt (Södergren). Han opponerte mot dette, og vilde skape klarhet hvor det var kaos. Og en vilde misforstå ham mye om en trodde at han overfor det levende liv ikke kunde se annet enn sitt eget system med dets kanaler, S. var for mye sjelesørger til det. Derfor kan han — karakteristisk nok — stundom avbryte sine utviklinger og si til bekymrede tilhørere at det finnes tilfelle da det er best å legge alle kjennetegnene vekk. «Låt icke leda dig in i undersökning om din själs tillstånd, så länge denna ställningen warar, utan lägg din sak oafgjord inför Gud med bön, och han skall afgjöra den — —» (I, 108). Her må også henvises til hans sjelesørgeriske brev, som just peker i samme retning; de skulde egentlig leses parallelt med preknene — men faller her utenfor vårt emne.

Nei, han forveksler ikke systemet med livet. Men han vet at livet har sine lover. Eller skulde det virkelig være så underlig laget at det legemlige liv trives best når en følger livslovenes stadige rytme — mens det åndelige liv helst bør betraktes som et område hvor uregelmessighet, planløshet og individuell forskjellighet er de eneste faktorer som teller?

Den innvending mot S.s bruk av kjennetegn som vi her har berørt, opptrer ofte sammen med en annen anke mot hans forkynnelse. S. har jo nemlig delvis fått vanry som en særlig lovisk predikant. Allerede under hans egen virketid måtte han høre dette, — og han har tatt stilling til det.

Da han i 1793 avanserte fra annen til første komminister ved domkirken i Lund, holdt han en slags programpreken hvori han bl. a. sa: «Någon torde haft det att påminna, att jag predikat lagen. Ja, jag har predikat lagen, och jag skall predika lagen, så länge Gud gifwer styrka att röra min tunga! — icke att någon skulle blifwa rättfärdig genom lagsens gerningar, icke heller så att jag sökt qwarhålla de förkrossade hjertan under lagsens hot, utan jag har predikat lagen såsom en tuktomästare till Christum. — — Jag har önskat att jag kunde hota så, att det hade gällt inn i samwetet hos den säkre syndaren. — — Ty för där blir den bättring, som är till Gud, blir där aldrig den tro, som är till vår Herre Jesus Christus» (II, 575).

S.s egen intensjon er således klar nok. Han vet at et menneske

simpelthen aldri går troens skritt til Jesus før han blir en fortapt synder i seg selv. Ikke desto mindre er denne beskyldning for loviskhet dukket opp igjen ofte senere, og alle hans biografer har måttet ta stilling til den.

Problemet er tydeligvis ikke så lett løst. S. er en så original personlighet og en så egenartet forkynner at det er ikke lett å «plasere» ham bestandig. Men det kan jo ikke nektes at det ofte kommer fram en nokså lovisk tone i S.s forkynnelse. Allerede flere av de ovenfor anførte sitater vil kunne vise det. En har også vist til steder som unektelig kan gi uttrykk av en lovisk bundethet i egne forberedelser før nåden kan mottas. «Det gamle syndaväsendet måste övergifwas, om det begynda omwändelsens werk skall komma till fortgång. Därest det förra inwärtes eller utwärtes syndaumgänget icke övergifwas, så viser det förnyade syndaumgänget at människan har emotstått — — den Helige Andes wäckelser —» (jfr. Rodhe, s. 131).

Denne loviske tone henger sikkert sammen med S.s psykologiske metode. Hvor forkynnelsen ofte og gjerne beveger seg i psykologiske kategorier, henvises tilhøreren (leseren) uvilkårlig til sine egne sjelstilstander, sine egne rekasjoner. En sitter og holder seg selv på pulsten, åndelig talt, — undersøker hvordan nå dette «stemmer» for ens eget vedkommende. At S. ikke selv *ønsket* å binde folk i grubling over sin egen tilstand, er ovenfor vist. Men stundom kan ens metoder være sterkere enn og gå i en annen retning enn ens intensjoner.

Og dog kan det på den annen side ikke unngå ens oppmerksomhet at S. samtidig meget sterkt understreker Guds gjerning, både det en gang for alle fullbrakte verk og Guds frie nådeverk i sjelen. «För edra själars wälfärds skull låten eder då afråda från den skadeliga afwägen, på hwilken man uti eget arbete umgår med lagens gerningar; ty dermed qwarhållar man sig endast under förbandelsen. — Gån genast till Nådastolen, Jesum. Taken med eder det I hafwen, eder synd, edert elände, eder fördömelse. Bekännen edra synder för Jesum, och Han skall förlåta dem» (I, 45). Slik talar han i en «tillämpning» til en preken over 2 Kor. 12, 2 ff., til slike som kjenner sin egen synd og uverdighet. Klarere kan dog ingen innby til frelsen. Og stedet er på ingen måte enestående. «Det

är alldeles öfwerflödigt, att en menniska för den orsakens skull befliter sig om någon andelighet och helighet, at hon skulle derigenom gifwe Gud en ersättning för sina förut begångna synder, och skaffa sig et anspråk på hans nåd; ty Gud behöfwer icke menniskans helighet, fromhet och rättfärdighet — — Gud har nog af sin egen barmhertighet» (III, 188). «Menniskans bemödande att rena sig genom egen rättferdighet ökar ännu mera hennes orenhet —» (S. S. 19).

S.s prekener gir derfor en eiendommelig følelse av dobbelthet. Nelson siterer en uttalelse av en prest fra Mellansverige, som karakteriserer forkynnelsen på Västkusten slik: «Här predikar ni varje söndag med yttersta intensitet, att man måste bruka Guds Ord, men samtidigt predikar ni, så det formligen vinar om det, att det inte hjälper huru mycket man brukar Guds ord. — Här talar ni åter och åter om att menniskan skall göra det och det i det andeliga, och samtidigt predikar ni med ytersta tilspetsning, att hon i egen kraft intet, alldeles intet kan göra» (Nelson, s. 7). En kan med en viss rett si at denne eiendommelighet hadde allerede S. selv.

Og dog lar han sig ikke alltid nøye med å la motsetningene stå uformidlet ved siden av hverandre. Han fryktet at han da skulde bli misforstått, og har derfor ikke latt seg nøye med en antinomi, men søker stundom i prekenen å løse dette teologiens gamle mesterspørsmål: Facultas applicandi se ad gratiam.

Hvordan løser han så dette teologiens og prekenens kanskje vanskeligste spørsmål? — Han går ut fra dens kjensgjerning i Skriften, at denne «vel beskrifwer menniskan uti sitt naturliga tillstånd såsom wanmäktig och död, men och tillika drifwer derpå, att hon genom omvändelsen till Christum måtte komma till andelig styrka» (I, 71). Altså: Om enn Skriften sier at mennesket intet kan, så oppfordrer dog Skriften mennesket uavlatelig til å gjøre noe.

Kan så mennesket gjøre noe? Det er kjent hvorledes Luther i de servo arbitrio viser at en slett ikke kan slutte fra lovens debere til vårt posse. En kunne gjengi Luthers intensjon slik: Loven taler til oss som om vi var levende og maktet noe, *for å* døde oss. Evangeliet taler til oss som de døde syndere vi faktisk er — *for å* gjøre oss levende. Loven taler til (innbilt) levende —, evangeliet taler til

(virkelig) døde. Loven går ut fra at vi kan — evangeliet går ut fra at vi ikke kan.[8])

Men slik resonnerer ikke S. Den uomvendte kan vel ikke gå Gud imøte, men han må dog *være* passiv, *la seg* behandle. Stundom kan han herunder komme til å bruke uttrykk som klinger betenkelig skolastiske. «Omvändelsen beror så vida af människan, att 1. hon låter sig övertyga därom, att omvändelse för henne behövs, 2. att hon brukar omvändelsesmedlet Guds Ord, 3. låter det verka på sig, 4. låter sig föra in i bekännelse och bön, 5. följer ordets anstalter til att ändra den yttre skadliga ställningen i levnadssättet — och avskaffa syndatillfällen,» «Gud omvänder henne till sig, så att, sedan menniskan vänt sig till Gud uti det, varuti hon kan vända sig till honom, så vänder Gud henne till sig i det, varuti hon icke kan vända sig till honom.» Disse uttrykk er, sier Nelson, mer «ensamstående» (Nelson, s. 75). Helt enestående er de dog ikke, han taler f. eks. på samme vis under anvendelse av Jak 4, 8 (IV, 696). En tør vel karakterisere disse uttrykk som de svakeste punkter i S.s forkynnelse. Kanskje er grunnen til denne svakhet å søke i S.s psykologiske prekenmåte. Hvor hovedvekten ligger på gransking og beskrivelse av sjeletilstander, der forledes en lett til å lage en jevn vei der hvor Skriften lar det være en kløft. Der fristes en lett — og stundom falt vel endog en S. for fristelsen — til å tale om Guds ord i stedet for som Guds ord. Og fordi en gjerne vil forklare hvordan alt kommer i stand, glemmer en lett det en selv vet om den trellbundne vilje.

S.s forkynnelse om det nye liv i nådens stand må vi også berøre. Også her kommer hans sterke etiske grunninnstilling klart og sterkt fram. Han understreker viljens store betydning. Og som han hadde et avgjort syn for lovens «annen bruk», loven som tuktemester til Kristus, framhever han ikke mindre sterkt lovens «tertius usus». «Om du menar dig vara en christen, och vill att andra skola anse dig för att vara en christen, så se först till om du är det i sanning» (Po. 287). Livet må være et liv til Guds ære. «Den wiktiga angelägenheten för en christen, att wisa sig wara inför menniskor till Guds ära, det som han är inför Gud till sin tröst» (II, 393).

Under dette må en troende sky verdens selskap. «Werldssmittan

8) Jfr. O. Valen-Sendstad: Drømmen om den frie vilje. Oslo 1939. S. 125 ff.

quäfwer andan, och hindrar den omvända menniskan ifrån att hinna till en rätt stadga och tillwäxt i nåden.» «Faran at blifwa besmittad af denna wärlden swäfwar den menniskan städse öfwer hufvudet, som onödigwis gifwer sig in i werldsligt sinnade menniskors sällskap» (II, 340). Røsten er pietismens, men S. hørte ikke til noen slags hengehodeaktig pietisme. Den mandige tale om disse ting har han da heller ikke lært i pietismens skole, men i hans som skrev 2 Kor 6, 15. Og hvor mye han enn advarte mot «werldssmittan», — hans menighetslemmer vilde aldri komme til å se på denne presten som noen verdensfjern mann, slik han svingte seg på skøyter blant ungdommen og samlet små musikalske selskaper i sitt hjem (Södergren, s. 126).

Oppstyltet kristelig vesen var ham en pest. Han anbefaler sine tilhørere å søke den rette kristelige middelvei mellom «åndelig» hykleri og verdslighet. «Att enfaldigt följa Guds Ord, är en christelig medelwäg emellan skrymtares afwäg, att göra utöfwer det som Gud har befallt, och de uppenbart ogudaktiges afwäg, att göra det som Gud har förbudit» (II, 426). «Andelig nykterhet» er et ord han bruker mye, og det ordet er karakteristisk for hele hans holdning.

Kraften til det nye liv søkes i bønnen. Og det S. forkynner om bønnen, viser at han må ha vært en meget erfaren mann i bønnens skole. Få kan som han tale om «de stora brister, som uppkomma hos sanna christna genom bönens försummande» — men også om «de herrliga förmåner som winnas genom bönens rätta bruk» (II, 456). I samme åndedrett som bønnen, nevnes gjerne nattverden som kilde til kraft og kristelig kjærlighet (II, 483).

Vi vender oss til S.s kirkesyn, slik vi møter det i hans prekener. Det karakteristiske for den schartauanske bevegelsen er jo ikke minst dens «kyrksamhet». Man går enda i kirken på Västkusten, mens det i Sverige for øvrig neppe er bedre enn hos oss. Men når en leser S.s prekener, ser en merkverdig nok lite til et utbygd, bevisst kirkesyn. Det er langt fram fra S. til den «ungkyrkliga» bevegelsen, og enda lengre til Gunnar Rosendal.[9]) Det fører heller ingen linje over Sundet — til Grundtvig.

Han oppfordrer til å gå regelmessig i kirken. Og han vil ikke

---

9) Gunnar Rosendal: Kyrklig Förnyelse, Osby 1935, og samme forfatter: Kyrklig Förnyelse i Församlingskyrkan, Osby 1937.

vite av konventikler. «Att några äro församlade att tala med hwarandra om Guds Ord, är icke orätt, ty det är ett christelig umgänge, hwaruti de äro alla lika; men att en uphöjer sin röst bland dem med en lärares myndighet, och de andra höra på med den wördnad, som wore det en lärare som talte, så er det för mycket» (II, 508). Motivet er ikke tanken på noen slags prestenes ufeilbarlighet. Tvert om, han framhever at slett ikke alle prester er omvendte, og han gir sine tilhørere råd om hvorledes de skal forholde seg om de skulde få en uomvendt prest: De skal ikke åpenbart klandre ham, men vise ham respekt for embetets skyld, og for øvrig forholde seg overfor ham som overfor hvilken som helst uomvendt person. Således må en ikke la en slik prest få noen «befattning med deras enskilda andeliga omständigheter» (II, 492). Dette vilde overført til norsk bety: Vi har våre oppbyggelser for oss selv og slipper ikke presten til der. Men hos S. betyr det nettopp ikke det. Det er kjent hvorledes han dømte meget strengt om Hauge fordi denne holdt ulovlige samlinger. — En skal i hvert fall gå i kirken.

Og der har vi nevnt den ene av de to grunner S. hadde til å avvise konventikler: De var rett og slett ikke tillatt av øvrigheten. Det var i og for seg grunn nok. At det her under givne omstendigheter kunde bli nødvendig «å lyde Gud mer enn mennesker», synes han ikke å ha følt. Og dernest: Han fryktet det åndelige svermeri, det religiøse koketteri-vesen som han mente å ha møtt hos herrnhutene. Han fryktet det «skrymteri» «att hafva til afsigt att synes andelig».

Det var således neppe et katoliserende kirkebegrep som her dikterte hans holdning. Det var på den ene side lojalitet overfor øvrighetens bud — og på den annen side hans nøkterne, individualistiske fromhetstype, som trivdes best i den ferdige ramme som den bestående folkekirke frambød.

I sammenheng med kirkesynet må kort nevnes hans syn på sakramentene. Hans bruk av nattverden i forkynnelsen er allerede nevnt. Han framhever den både som minnemåltid og som kraftkilde. Dåpen er det sjeldnere tale om. I en likpreken heter det f. eks.: «Barnen hafwa i döpelsen lika wisst fått syndernas förlåtelse och blifwit rättfärdiga, som någon af de äldre, som med ängslan bekänt sina synder och ropat om nåd» (IV, 634). Ut fra en mer sakramentsbetonet kristendomsoppfatning vilde kanskje

andre ha følt behov for en forsikring om det motsatte: At omvendelsens nåde er like real som dåpsnåden.

S. er en predikant som det er inspirerende å beskjeftige seg med. Kanskje nettopp fordi han — som flere ganger nevnt — er så original, så vanskelig å «plasere». Vi har i det foregående flere ganger forsøkt å vurdere forskjellige trekk i hans forkynnelse. Men det er fristende til sist å prøve en sammenfattende vurdering. Nå kan jo denne, like lite som den her gitte, korte systematiske framstilling, ta hensyn til alle trekk i S.s rike bilde. Men et par synspunkter vil vi forsøke, så mye mer som de kanskje kunde bety noe for vår egen forkynnelse.

Vi vil ta til utgangspunkt et ord av Zinzendorf: «Ein Pietist oder Methodist von der rechten Art kriegt sein Elend in die Augen, macht's zu seinem beständigen Objekt und wird durch mehr oder weniger heitere Blicke in Jesu Wunden und Verdienst getröstet; ein Gemeinbruder — hat zu einer glücklichen Stunde das Lamm in die Augen gefasst, das der Welt Sünde trägt, macht's zu seinem tag- und nächtlichen Objekt und wird durch mehr oder weniger heilsame Blicke in sein natürliches Elend und Verderben gedemütiget.»[10])

Et par reservasjoner er nødvendige før vi går over til anvendelsen av dette Zinzendorf-ord: Vi interesserer oss ikke her for et oppgjør mellom S. og herrnhutene. Heller ikke mener vi at S. er en «Pietist oder Methodist von der rechten Art». Vi vil her bare få tak i to typer, utgangspunkter for to åndelige syn: Det ene med utgangspunkt og hovedvekt først og fremst på det subjektive fromhesliv, dets behov og vilkår, — og det andre med blikket rettet først og fremst på frelseskjensgjerningene.

Og med disse reservasjoner tør vi nok si at S. hører hjemme i den første av Zinzendorfs to kategorier.

I grunnen har vi alt gang på gang funnet nettopp dette. Vi så det da talen var om forholdet mellom tekst og tema. Det møtte oss i S.s detaljerte lære om nådens ordning, og det kom ikke mindre klart fram i hans utstrakte bruk av åndelige kjennetegn.

En slik prekens svakhet er gitt oss i og med at dens subjektive

---

10) Sitert etter W. Bettermann: Das Werden einer Kirche im 18. Jahrhundert. Zwischen den Zeiten 1933, s. 516.

karakter er nevnt. Det kan synes som om det blir så mange betingelser, forbehold og forklaringer, at trosfrimodigheten kan komme i fare. S. vet meget godt og sier det gang på gang at troen bare kan bygge på Kristus, ikke på ens eget. Men han jubler ikke over det slik som Luther: For deg kun nåden gjelde kan, til synden å utslette!

Likeså kan en komme til å synes — hos S. som overalt hvor det opptrer en utpreget ordo salutis-lære — at blikket rettes vel mye mot ens eget hjerte og vel lite mot Guds. Riktignok må en også her reservere seg: S. vet godt at «det är på Jesus som man skall se, när man har fått sina förståndsögon öppnade» (Po. 107). Og dog — han dveler ikke særlig mye her, det er ikke dette som gir S.s forkynnelse dens patos.

En ser det også i det som S. først og fremst *advarer* mot. Rosenius — for enda en gang å nevne hans store antipode i svensk kristenliv, uten derfor å gjøre ham til en absolutt målestokk — skjelner først og fremst mellom den falske og den sanne tros-*grunn*.[11]) Men S. skjelner først og fremst mellom den falske og den sanne *tro*. Det er en betydningsfull nyanse.

Men at denne forkynnelse har sine store fortjenester, er på den annen side ikke tvilsomt. Dens sterkeste side er vel dens uendelige alvor. Det alvor med hvilket han påpeker nødvendigheten av at det skjer en forandring her i tiden, om det skal bli noen salighet i evigheten, og det alvor med hvilket han skjelner mellom stemninger og omvendelsens rette kjennetegn. En kan ikke annet enn å bli grepet av den samvittighetsfullhet han viser når han formaner sjelene til ikke å ta seg til rette i det åndelige, men la Gud gjøre verket, og gjøre det ferdig. En ting kan en i hvert fall si om en slik preken: Den skaper ikke lette veiløpere. Og når en ser den lettvinthet hvormed somme predikanter nå først «veileder» et vakt, dem ukjent menneske i fem minutter, dernest kneler med dem under ettermøtet og «gir» dem et skriftord, for så å lykkønske dem som kristne, — når en opplever slikt og så etterpå får med slike fortvilte, dessorienterte mennesker å gjøre i sjelesorg, — ja, da ønsker en somme tider at her var litt mer forståelse for at vekkelse og nytt liv var noe organisk, ikke noe mekanisk.

11) Jfr. Rosenius: Kristendommens Schibbolet. Samlade Skrifter I, s. 512 ff.

Den schartauske forkynnelses fortrinn er dessuten at den gir solid kunnskap, og oppdrar en kristentype som vet hvor de står og hva de tror på. Slike lar seg ikke lett rive med av hvilken som helst lærdoms vær!

Det er en alvorlig sak både å bli en kristen og å være en kristen etter S.s forkynnelse. «Det är svårt, men det är möjeligt,» for å anvende hans ord om trosvissheten. — S. har tid til å vente til verket er ferdig. Men han venter mye av det omvendte menneske når Gud har gjort omvendelsesverket ferdig.

Når en leser hans prekener, finner en også at det blir en alvorlig sak å være prest og forkynner. Også her satte han idealet høyt. Hans løsen som prest var Jer 17, 16. Og slik som dette sted lyder i den gamle svenske oversettelse som er satt på hans gravstein, blir det et godt ord å strekke seg etter for enhver prest: «Men jag hafwer för den skull icke flytt ifrån Dig, min herde; så hafwer jag ock intet begärat människors ros, det wetst Du; hwad jag predikat hafwer, det är rätt inför Dig.»

TO NORSKE DOKTORAVHANDLINGER

I løpet av et års tid er norsk teologi blitt beriket med to store arbeider som allerede har brakt sine forfattere den teologiske doktorgrad: *Nils Alstrup Dahl*, Das Volk Gottes, Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums, og *Reidar Hauge*, Inkarnasjon og oppstandelse. Til spørsmålet om den historiske åpenbaring. Begge avhandlinger er utgitt blant vårt vitenskapsakademis skrifter (Oslo 1941), og begge gir også bidrag til den internasjonale teologiske diskusjon som vi vitenskapelig har all honnør av.

De to avhandlinger er hver for seg karakteristiske for den eiendommelige strømvending som har funnet sted i den nyere teologi i løpet av de siste decennier, både når det gjelder emnevalget og behandlingen av stoffet. Mens den moderne teologi av eldre dato var behersket av spørsmålet om den historiske Jesus, og apostelvitnesbyrdet og kirken var skutt i bakgrunnen, står teologien av i dag mer eller mindre skeptisk overfor muligheten av å trenge bakenom bildet av den troens Kristus som Det nye testamente framstiller for oss, og tar sitt utgangspunkt nettopp i det apostoliske kerygma. Derfor har også tanken om menigheten og kirken fått en ny interesse for den moderne teologi. No er ikke slagordet lenger: Jesus vilde bringe Guds rike, men isteden kom kirken! Men man spør om ikke allerede Jesus selv har stiftet kirken.

N. A. Dahls emne er derfor meget aktuelt. Kirkespørsmålet har i dag heller ikke bare teoretisk interesse, men er av den høyeste praktiske betydning ikke minst under hensyn til forholdet mellom kirke og folk. At kirken etter N. T.s synsmåter er Guds folk og forsåvidt en fortsettelse av Israel, er utgangspunktet for Alstrup

Dahls undersøkelse av urkristendommens kirkebevissthet. Han vil stille denne i relasjon til Israelsfolkets selvbevissthet i gammel- og nytestamentlig tid. Derfor begynner han med en bred framstilling av gudsfolk-idéen i G. T. (s. 2—50) og i senjødedommen (s. 51—143) og først i bokens tredje del kommer han til N. T.s syn på Guds folk eller kirken (s. 144—278). Den siste del av arbeidet er dog dessverre bare blitt en torso; undersøkelsen av den urkristelige kirketanke er bare ført fram til Paulus, mens forfatteren har bortsett fra de senere skrifter i N. T. da «deres tanker om kirken må behandles i sammenheng med den etterapostoliske tids hele kirkeproblem» (!).

Innholdsangivelsen viser straks at det er et visst misforhold mellom bokens overtitel og dens undertitel, som saktens beror på at forfatteren har stilt seg en for svær oppgave, og uten en tilstrekkelig klar problemstilling. Dahls egentlige hensikt har åpenbart vært å skrive en monografi om begrepet Guds folk i G. T., senjødedommen og urkristendommen, og forsåvidt er undersøkelsen riktig anlagt. Men som nytestamentlig teolog har han satt seg et annet mål: å belyse urkristendommens kirketanke ut fra det paulinske synspunkt at kirken er «Guds Israel» (Gal 6, 16). Derved har imidlertid arbeidet fått et altfor bredt fundament i forhold til selve byggverket: avsnittet om urkristendommen utgjør faktisk mindre enn halvdelen av hele avhandlingen. Og bortsett fra begrepet «Guds folk» mangler framstillingen av kirketanken en ledende idé eller en tese som skulde bevises. De resultater forfatteren kommer til, bidrar heller ikke mye til oppklaring av de kirkeproblemer som notiden arbeider med, så som spørsmålet om embetet og kirkeretten og forholdet til staten (kfr. professor Mollands opposisjonsinnlegg ved Dahls doktordisputas, N. T. T. 1941, s. 217).

Det kan vitenskapelig neppe bebreides forfatteren at han i den gammeltestamentlige og senjødiske del av avhandlingen vesentlig bygger på tidligere monografier om emnet, og at hans framstilling av gudsfolk-idéen her nærmest arter seg som et skjønnsomt referat av de toneangivende nyere forskeres anskuelser. Derimot må det bli en alvorlig innvending mot et arbeid som dette at det også i sin nytestamentlige hoveddel altfor mye er anlagt som en eklektisk gjengivelse av eller diskusjon med andre monografiske undersøkel-

ser og for lite lar de urkristelige kilder selv komme til orde skjønt det ikke mangler på henvisninger til dem. Henvisningene til N. T. er legio. Men den bibelteologiske kombinasjon kan ikke erstatte den eksegetiske diskusjon. En savner altfor ofte den eksegetiske begrunnelse. Selve utgangspunktet, Gal 6, 16, er ikke tilstrekkelig eksegetisk sikret (jfr. Zahns fortolkning av stedet: Guds Israel ɔ: den troende del av Israel), og den undersøkelse som selv det fundamentale sted Matt 16, 17 f. blir underkastet, kan neppe kalles eksegese i ordets egentlige betydning. Det er også merkelig at Dahl med sitt likefram imponerende kjennskap til den nyere litteratur om emnet (se anmerkningene og litteraturfortegnelsen) har oversett et kommentarverk som Zahns, og at han i sin diskusjon med de andre forskere med pinlig nøyaktighet har oppsporet de kritiske tyske teologers minste arbeider og artikler, mens han har funnet å kunne ignorere bidrag som konservative norske og danske teologer har levert til belysning av N. T.s kirketanke.

Dahl selv står på den kritiske teologis grunn når det gjelder de bibelske kilder, uten at han henfaller til noen radikalkritikk. Han inntar i det hele et vel avbalansert standpunkt og viser i regelen moderasjon med hensyn til kildekritikk, liksom han i uttalelsen av sine dommer gjerne tar de nødvendige forbehold. Dog har han dessverre latt seg for mye imponere av Rudolf Bultmanns hyperkritikk overfor synoptikerne, og hans framstilling av Jesu forhold til kirketanken lider følelig under den stadige hensyntagen til den angivelige «Verkirchlichung» av overleveringen. Riktignok hevder Dahl at kirketanken er dypt begrunnet i Jesu virke, men når man kan finne det sannsynlig at Jesus har sett sin oppstandelse og sin parusi i ett (s. 166), da blir det jo ikke megen plass for Kristi kirke her på jorden.

Langt mer vellykket enn avsnittet om Jesus er den grundige framstilling av Paulus' kirketanke. I det smukke tilbakeblikk og utsyn hvori forfatteren samler resultatene av sin undersøkelse, framhever han riktig at om kirketanken har gammeltestamentlige røtter og er vokset på jødisk grunn og i hellenistisk luft, så er den dog ujødisk og uhellenistisk, en *kristelig* nydannelse. Kirken adskiller seg fra Israel ikke ved nye ideer, men ved det nye som er skjedd i Jesus Kristus, hans død og oppstandelse. Forskjellen fra G. T.

er at G. T.s «kirkebegrep» er fullstendig omskrevet ved begrepet Jahves folk, mens N. T.s kirke bare er Guds folk derved at den tillike er Kristi legeme og Den hellige ånds tempel. N. T.s kirketanke er altså trinitarisk bestemt (s. 275 fg.).

Dahls avhandling fører forsåvidt til et positivt kristelig resultat. Og hva der enn kan innvendes mot den, må den avtvinge enhver kyndig leser stor respekt ved sin betydelige lærdomsfylde så vel som ved sin klare, vel disponerte og fint nyanserte framstilling av det omfattende tema som den behandler. Den er et verdig specimen eruditionis et habilitationis.

Meget forskjellig fra Alstrup Dahls arbeid er hans fetter *Reidar Hauges*, ikke bare fordi det ene behandler et historisk, det annet et systematisk-teologisk emne, men fordi Hauges åndelige leggning er så ulik Dahls. Mens Dahl utmerker seg ved sin allsidig avveiende og elastiske tenkemåte, forfølger Hauge likså ensidig et enkelt synspunkt og gjennomfører det med eksklusiv steilhet. Men samtidig tar han forsåvidt hensyn til alle sider som han diskuterer med alle andre forekommende standpunkter og med dialektisk slagferdighet avparerer alle innvendinger.

Spørsmålet om den historiske åpenbaring hører til de problemer som har fått ny aktualitet i etterkrigstidens teologi, særlig som følge av den dialektiske teologis innsats. Hauge fornekter ikke at han i det vesentlige har fått sine impulser fra denne. Åpenbaringen må, så sant den skal være meddelelse av noe som mennesket ikke vet av seg selv, finne sted i historien, på et bestemt punkt i tiden. Til begrepet av en historisk åpenbaring hører at den er eksklusiv og singulær. Åpenbaringen er Guds selvmeddelelse, og Gud er likså vel dens objekt som dens subjekt, åpenbaringsinnholdet faller sammen med åpenbaringsakten. Derfor er åpenbaringen identisk med Jesu Kristi person eller med inkarnasjonen. Således blir det bare én åpenbaringssannhet og én trosartikkel. Inkarnasjonen fullendes imidlertid i oppstandelsen, og først oppstandelsen danner erkjennelsesgrunnen for inkarnasjonen. Åpenbaringen er imidlertid ikke bare historisk, men historie*transscendent*, «uanskuelig». Det gjelder også om oppstandelsen, resp. den oppstandnes åpenbarelser. Det apostoliske vitnesbyrd om dem formidler åpenbaringen for oss. De bibelske skrifter som sådanne er ikke åpenbaring, men den aposto-

liske forkynnelses normative autoritet er begrenset til vitnesbyrdet om Jesus som Guds sønn og det som analytisk framgår av dette vitnesbyrd.

Dette syn på den historiske åpenbaring søker no Hauge å gjennomføre under et vidløftig oppgjør med de siste århundrers teologiske retninger, idealismen, subjektivismen (erfaringsteologien), historismen og biblisismen, som alle blir skarpt kritisert ut fra forfatterens grunnsetninger, og med den nyere transscendensteologi (Otto, Schaeder, Barth, Brunner, Gogarten og Schumann) hvis synsmåter faller mer sammen med forfatternes egne, hva der da særlig gjelder Barth og Brunner.

Det er fortjenstfullt at forfatteren i sin oppfatning av åpenbaringens forhold til historien så energisk har understreket inkarnasjonens betydning for åpenbaringstroen og samhørigheten mellom inkarnasjon og oppstandelse. Det er jo Logos' menneskevorden som på sett og vis er kristendommens grunnsannhet, og forsåvidt er det Jesu Kristi person som er Guds absolutte åpenbaring. Men mot Hauges gjennomføring av dette synspunkt kan det gjøres sterke innvendinger. Først og fremst en metodisk, nemlig den at det begrep av historisk åpenbaring han opererer med er en konstruksjon, hvorved der vesentlig er sett bort fra det skriftmessige materiale. Joh 1, 18 og Matt 11, 27 er nesten de eneste skriftsteder som siteres i Hauges avhandling. Og etterat han har dedusert sitt åpenbaringsbegrep, blir de oppstilte teser behandlet som aksiomatiske satser og lagt til grunn for bedømmelsen av andre teologiske oppfatninger. Således satsen om åpenbaringens singulære art, og kravet om den ene trosartikkel. Men derved kommer forfatteren i åpenbar motsetning ikke bare til den såkalte biblisisme, men også til Bibelen selv.

Idet Hauge så eksklusivt betoner gudsåpenbaringen i Kristus får han ingen organisk plass for den alminnelige åpenbaring og heller ikke for den særegne åpenbaring i den gamle pakt. Det er som om han har glemt Hebr 1, 1! Den gammeltestamentlige åpenbaring kan han bare redde ved å oppfatte den som et «antesipert oppstandelsesvitnesbyrd». Og når han så ensidig gjør gjeldende at det er Kristi *person* som er Guds åpenbaring, kommer han uvilkårlig i skade for å forkorte betydningen av hans *verk*. For Hauge

absorberes dette av Kristi person: «åpenbaring og forsoning er ett, idet Gud er subjekt for begge». Hvis han med talen om den ene trosartikkel at Jesus er Guds sønn, bare mente en fundamentalartikkel, vilde det intet være å si på det. Men slik som han utnytter denne tanke både tetisk og polemisk, blir den skjebnesvanger. Den går ikke bare ut over soteriologiens adskillelse fra kristologien, men rammer også andre trosinteresser. Den hellige ånds verk reduseres hos Hauge vesentlig til donatio fidei, og inspirasjonen kommer tilsvarende til kort, hva som igjen går ut over Skriftens autoritet.

I sin kritikk av de forskjellige teologiske retninger kommer forfatteren stadig tilbake til den innvending at de ikke gjør alvor av åpenbaringens historiske singularitet. Men når det gjelder ham selv, kan det neppe nektes at denne tanke til dels avsvekkes ved en spiritualiserende oppfatning av åpenbaringens historiske realisme. I tilslutning til dialektikerne taler Hauge om åpenbaringens «uanskuelighet og historietransscendens». Vi hører nok meget om inkarnasjonen, men det blir ikke fullt alvor, synes det oss, med caro. Om det enn understrekes at Ordet ble kjød, savner vi fortsettelsen: «Og vi så hans herlighet.» Hauge taler vel om det apostoliske vitnesbyrd, men han vil ikke vite av at dette tillike er *beretning* om Jesu liv. Og tross all den eksklusive betoning av oppstandelsen som erkjennelsesgrunn til inkarnasjonen, skal ikke alene oppstandelsen selv, men også den oppstandnes åpenbarelser være hevet over historisk viten. Hauge kritiserer Barth fordi denne sier at oppstandelsen fjerner den uanskuelighet som preger Guds gjerning i Jesu historiske liv.

Men når apostlenes forkynnelse ikke er en beretning om hva den historiske Jesus har sagt og gjort, da har — slutter Hauge — deres autopsi og skriftenes ekthet ingen teologisk betydning. «Historisk kildeverdi og kanonisk autoritet er helt inkommensurable begreper.» På den annen side er det apostlenes umiddelbare forhold til åpenbaringen i Kristus som skal konstituere den bibelske forkynnelses eksklusive stilling. Men det er ikke godt å forstå hvorledes da ekthetsspørsmålet kan være teologisk irrelevant. Det apostoliske kan umulig være et rent analytisk begrep, for ikke alt hva der «driver Kristus» som det inkarnerte Guds ord, er eo ipso apostolisk,

men der spørres om det er den virkelige Jesus Kristus der er tale om.

Forfatteren mener ved sin dialektiske oppfatning av den historiske åpenbaring å bli uavhengig av den historiske kritikk. Og ethvert bidrag til å heve spenningen mellom troen på en historisk åpenbaring og den historiske forskning må mottas med takk. Men med alle sine ytterst liberale innrømmelser til forskningens frihet på dette område, må Hauge dog medgi at konfliktmulighetene blir bestående også med hans inkarnasjonsteologi. For om ikke den historiske forskning er kompetent til å uttale seg for eller imot inkarnasjonen, så kan den bestride denne indirekte enten ved å nekte Jesu historiske eksistens eller hans syndfrihet eller hans oppstandelse som jo alt hører nødvendig med til selve inkarnasjonen! Det ligger vel overhodet innesluttet i selve åpenbaringens historiske karakter at det aldri kan bli tale om en fullkommen avgrensning mellom troens og den historiske forsknings område. Men gjør vi alvor av at vi i Skriften har ikke bare et menneskelig, men et gudinnblæst vitnesbyrd om åpenbaringen i Kristus, da blir troen likevel prinsipielt uavhengig av den historiske kritikks skiftende hypoteser –– og tillike uavhengig av den dogmatiske tenknings også meget omskiftelige slutninger!

Vi har gjort mange innvendinger mot Hauges avhandling, men dermed også anerkjent dens verd og betydning som et innlegg i den teologiske debatt man ikke kan late upåaktet, men må ta stilling til. Hans bok er frukten av et årelangt inntrengende og overmåte skarpsindig tankearbeid som vitner om en sjelden dialektisk begavelse. Det må bare ønskes at forfatteren under sine fortsatte studier både stilistisk og saklig må frigjøre seg mer fra den nokså ensidige dialektiske påvirkning, og under sin praktiske fordypelse i Skriften lære å erstatte det dialektiske «sic et non» med et uforbeholdent ja til den historiske åpenbaring i full bibelsk forstand.

Olaf Moe.
